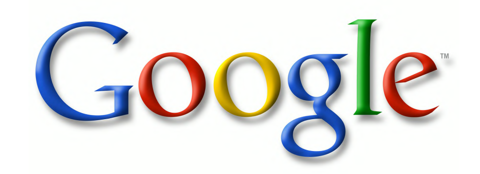
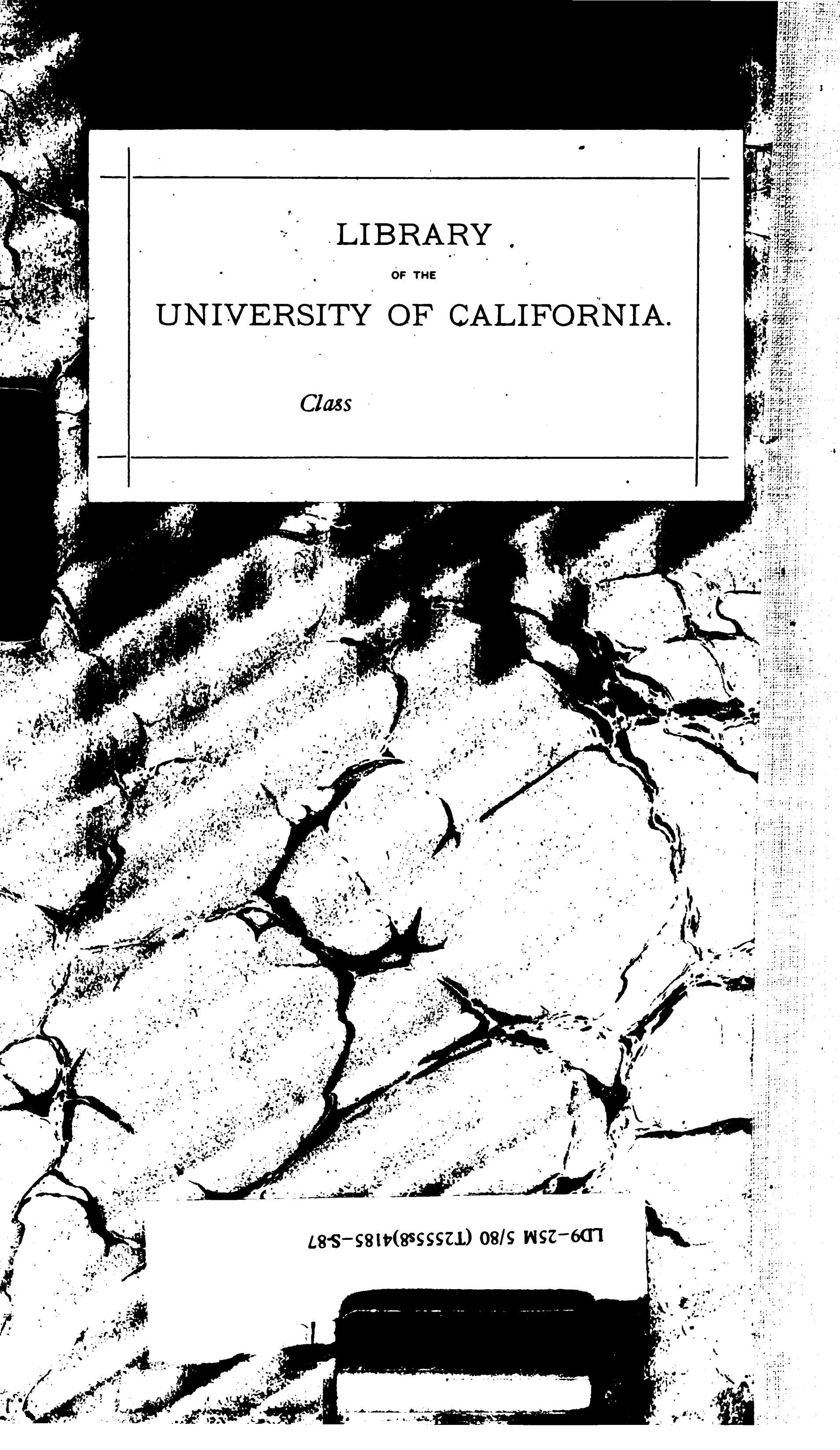
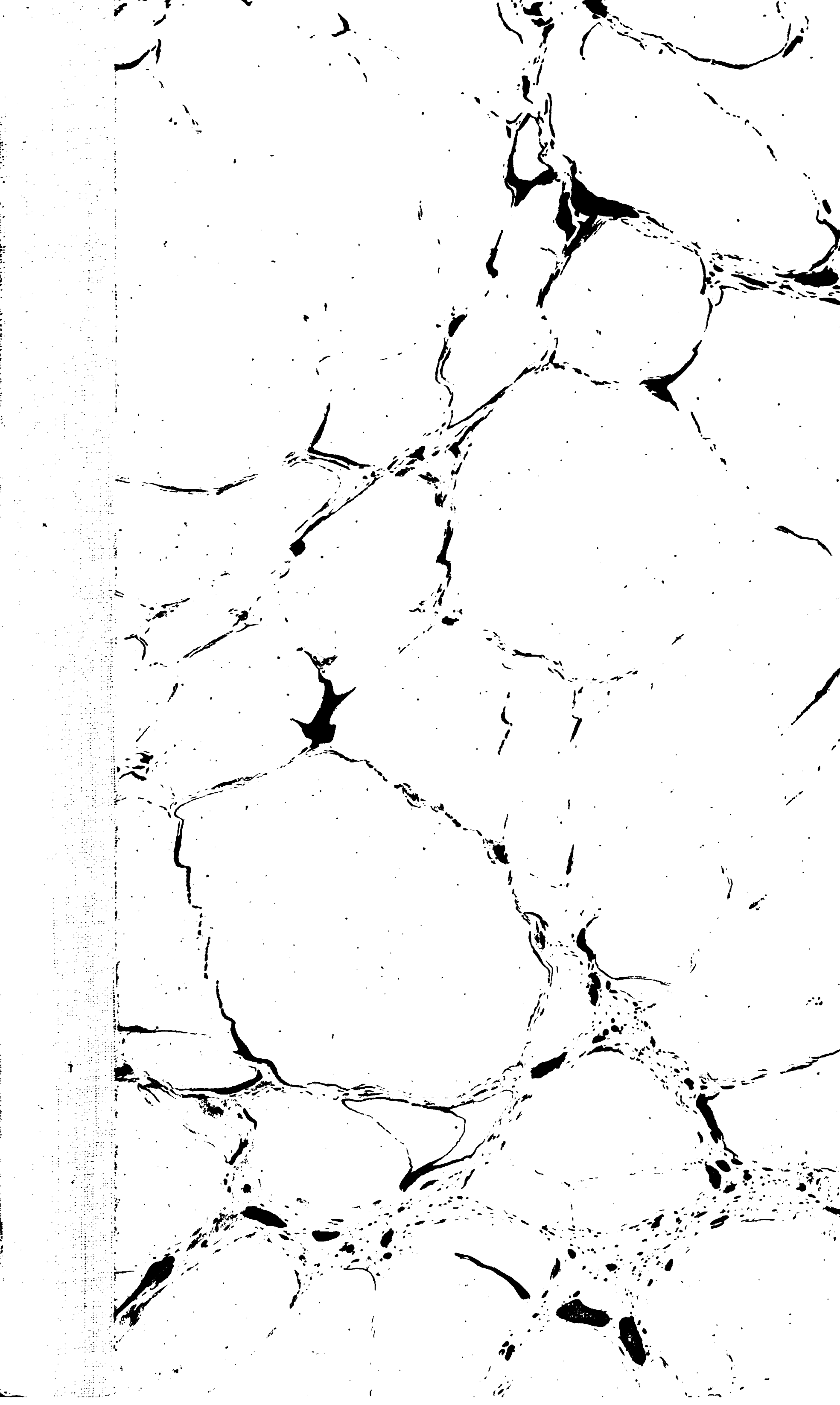



UC-NRLF
$B 45 631


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class
LD9-25M 5/80 (T2555s8)4185-S-87



	Law of nature	human law
1	Descriptive	Prescriptive
2	no alternative laws possible	many [illegible] different laws
3	Can't be violated	can [illegible]
4	no Compulsion	compulsive
5	Expresses what <u>is</u>	what <u>ought</u> to be

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA MORALE

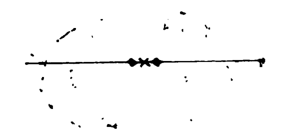
ET

LA SCIENCE DES MŒURS

PAR

L. LÉVY-BRUHL

Chargé de cours à l'Université de Paris
Professeur à l'École libre des sciences politiques



PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

LA MORALE

ET

LA SCIENCE DES MŒURS

DU MÊME AUTEUR

L'idée de responsabilité. 1 vol. in-8° (Paris, Hachette) . . 4 fr.

L'Allemagne depuis Leibniz. Essai sur le développement de la conscience nationale en Allemagne. 1 vol. (Paris, Hachette). 3 fr. 50

La philosophie de Jacobi. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Paris, Félix Alcan, 1894) . . . . 5 fr.

History of modern philosophy in France. 1 vol. in-8°, 1899 (Chicago, The Open Court Publishing Company; Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner and C°) . . . . 15 fr.

Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les réponses de COMTE et une introduction par L. LÉVY-BRUHL. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Paris, Félix Alcan, 1899) . . . . 10 fr.

La philosophie d'Auguste Comte. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* (Paris, Félix Alcan, 1900) . . 7 fr. 50

LA MORALE

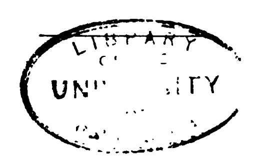
ET

LA SCIENCE DES MŒURS

PAR

L. LÉVY-BRUHL

Chargé de cours à l'Université de Paris,
Professeur à l'École libre des Sciences politiques.



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C[ie]

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

LA MORALE



ET

LA SCIENCE DES MŒURS

CHAPITRE PREMIER

IL N'Y A PAS ET IL NE PEUT PAS Y AVOIR DE MORALE THÉORIQUE

I

Conditions générales de la distinction du point de vue théorique et du point de vue pratique. — Cette distinction se fait d'autant plus tardivement et difficilement que les questions considérées touchent davantage nos sentiments, nos croyances et nos intérêts. — Exemples pris des sciences de la nature et en particulier des sciences médicales.

La distinction de la science et de l'art, ou, plus précisément, du point de vue théorique et du point de vue pratique, est dans certains cas, très simple, dans certains autres, plus délicate. Nous la faisons sans peine, comme on sait, quand l'objet dont il s'agit intéresse presque exclusivement l'esprit, et très peu, ou d'une façon très indirecte, les sentiments et les passions. Nous concevons très aisément les mathématiques pures, la physique pure, d'une part, les mathématiques appliquées, la physique appliquée, d'autre part. Il se peut que toute science soit née d'un art correspondant, comme le dit Comte, et peut-être les mathématiques elles-mêmes ont-elles traversé, à leur origine, une période où les vérités acquises n'étaient consi-

dérées que comme des connaissances utiles. Du moins, depuis de longs siècles, le géomètre s'est accoutumé à séparer l'étude spéculative des mathématiques de leurs applications.

Cet exemple, donné d'abord par les mathématiques, a été extrêmement précieux pour les autres sciences. Car, quels que soient les phénomènes naturels étudiés, plus la recherche théorique a été dégagée de toute préoccupation pratique, plus les applications ont chance d'être, dans la suite, sûres et fécondes. Non que la recherche ne puisse porter, dans certains cas, sur des problèmes spéciaux posés par des besoins urgents de la pratique : quelques-unes des grandes découvertes de Pasteur, par exemple, ont cette origine. Mais la poursuite *scientifique* de résultats utilisables sur-le-champ n'est possible, comme le prouvent les travaux mêmes de Pasteur, que grâce à des recherches antérieures, de caractère purement spéculatif, où le savant ne se proposait que la découverte des lois des phénomènes.

Or, en fait, à mesure que l'on monte l'échelle des sciences dans l'ordre de complexité croissante de leur objet, la distinction du point de vue théorique et du point de vue pratique paraît moins sûrement établie et moins nette. Le changement est surtout sensible lorsque l'on arrive à la nature vivante. Claude Bernard n'aurait sans doute pas expliqué avec tant d'insistance que la médecine doit être expérimentale, c'est-à-dire que l'art médical doit se fonder sur une recherche scientifique dont il est distinct, si cette vérité avait été universellement admise de son temps. La physiologie ne s'est constituée comme science indépendante qu'à la fin du XVIIIe siècle ; la biologie générale est encore plus récente, ainsi que la plupart des sciences qui s'y rattachent. Un grand nombre de causes, il est vrai, et, avant toute autre, l'extrême complexité des phénomènes

biologiques, ont contribué à retarder la formation définitive de ces sciences. Mais, parmi ces causes, l'exigence immédiate de la pratique n'a pas été la moins décisive. L'intérêt en jeu — santé ou maladie, vie ou mort — est trop pressant, trop impérieux. Pendant de longs siècles, et jusqu'à une époque toute récente, il n'a pu consentir à se subordonner avec patience à l'étude purement spéculative et désintéressée des faits.

Quand la géométrie rationnelle s'est substituée à la géométrie empirique, cette révolution, grosse de conséquences presque infinies pour l'humanité, put passer inaperçue, excepté dans les corps de métier qu'elle intéressait. Encore rien ne fut-il changé d'abord dans l'arpentage des champs ni dans le bornage des propriétés. Une substitution analogue, pour la médecine, a demandé des siècles. Elle n'est pas encore tout à fait achevée. C'est que la pratique, dans ce dernier cas, pour devenir rationnelle, devait se dégager d'un ensemble très complexe de croyances, de coutumes, et par conséquent aussi de sentiments et de passions que leur antiquité rendait singulièrement tenaces. La sociologie a établi que partout le médecin a commencé par ne faire qu'un avec le sorcier, le magicien, le prêtre. A eux revenait la tâche de combattre les maladies, dont beaucoup, par leur caractère épidémique, ou soudain, ou horrible à voir, suggéraient invinciblement l'idée d'un ou de plusieurs principes malfaisants qui se seraient introduits dans le corps. Et comment agir sur ces principes, sinon par les moyens appropriés, coercition, exorcisme, persuasion, prière ? Peu à peu, la division du travail social et le progrès de la connaissance de la nature ont séparé le sorcier du prêtre, et le médecin de l'un et de l'autre. Mais la distinction n'est pas si bien établie qu'il ne se trouve encore des sorciers et des rebouteux, en nombre non négligeable, dans nos campagnes, et même dans

nos villes. Il est bien peu de personnes, parmi celles que l'on dit instruites, qui ne prêtent une oreille complaisante à des histoires de cures merveilleuses et inexplicables. Combien d'autres acceptent, plus ou moins franchement, l'hypothèse d'une intervention miraculeuse de la Vierge, ou d'un saint, au cours d'une maladie! Elles repoussent l'idée que les lois de la mécanique ou de la physique puissent comporter actuellement aucune exception. Mais elles s'accommodent fort bien d'une exception éclatante aux lois biologiques; — sans s'apercevoir, d'ailleurs, que le miracle qu'elles admettent implique nécessairement plusieurs de ceux qu'elles n'admettent pas.

Que des croyances qui proviennent d'une époque extrêmement reculée persistent ainsi, côte à côte avec une conception générale de la nature qui les exclut; que tant d'esprits s'accommodent encore aujourd'hui d'une contradiction si grossière, cela s'explique, notamment, par le désir ardent d'échapper à la souffrance et à la mort. Faut-il s'étonner, si ce même désir a rendu la distinction de la théorie et de la pratique fort lente et fort pénible, quand l'art de guérir est intéressé? Non que l'antiquité n'ait connu des médecins doués d'un esprit scientifique remarquable. Les auteurs des écrits hippocratiques, pour ne citer que ceux-là, savaient déjà fort bien observer, et même, dans certains cas, expérimenter. Non que des cliniciens excellents ne se soient produits, jusque dans les siècles obscurs du moyen âge, en Europe comme chez les Arabes, et que, depuis le XVIe siècle, les sciences médicales n'aient fait de continuels progrès. Mais on n'en était pas encore à instituer des recherches biologiques pures, en dehors de toute application médicale ou chirurgicale immédiate. L'idée en est récente, et elle ne se serait peut-être pas fait accepter avant le XIXe siècle. Trop d'obstacles s'y opposaient. On sentait surtout la nécessité de plus en plus

pressante de substituer une pratique plus rationnelle aux procédés et aux recettes empiriques de la tradition, et l'on voulait, par conséquent, que toute acquisition nouvelle de la science fût aussitôt utilisable.

Les progrès des sciences biologiques et naturelles au XIXe siècle, et, en particulier, ceux de l'anatomie comparée et de la physiologie générale modifièrent peu à peu ces dispositions. Un effet plus considérable encore fut produit, en ce sens, par les découvertes de Pasteur, qui n'était pas médecin, et par celles de ses successeurs, qui le sont pour la plupart. Elles ont prouvé par le fait, de la façon la plus décisive et la plus éclatante, que, dans ce domaine comme dans les autres, les recherches les plus désintéressées, et les plus étrangères, en apparence, à la pratique, peuvent se trouver un jour extraordinairement fécondes en applications. Après Pasteur, Lister. Elles ont fait comprendre que la microbiologie et la chimie biologique n'étaient pas moins indispensables au progrès de l'art de guérir que la pathologie et la physiologie. Par suite, le savoir scientifique sur lequel la médecine et la chirurgie se fondent n'est plus réduit, par l'intérêt immédiat et mal compris de la pratique, à un segment arbitrairement découpé dans l'ensemble de la biologie. Leur base théorique va, au contraire, s'élargissant de plus en plus, sans préjudice de la préparation pratique et technique qui demeure indispensable au médecin. Mais ce résultat n'est obtenu que d'hier, ou même, plus exactement, d'aujourd'hui ; et, bien qu'assuré désormais, il n'est pas encore incontesté.

Sans vouloir exquisser, même à grands traits, l'histoire des rapports de la médecine avec les sciences dont elle relève, nous voyons donc comment la recherche théorique s'est peu à peu séparée du point de vue de la pratique. Nous pouvons même marquer les étapes princi-

pales de cette marche. La distinction s'est établie, et ensuite précisée, dans la mesure où la science proprement dite se « désubjectivait », c'est-à-dire dans la mesure où la dissociation s'opérait entre les phénomènes et les lois à étudier, d'une part, et, de l'autre, les croyances, les sentiments, les exigences pratiques qui en étaient primitivement inséparables. Ainsi il a fallu : 1° que la conception de ces phénomènes cessât d'être *religieuse* (disparition de la croyance à des esprits ou à des divinités qui les produisent ou les arrêtent, par leur seule présence, ou selon qu'elles sont bien ou mal disposées à l'égard de telle ou telle personne, ou de tel ou tel groupe) ; 2° qu'elle cessât d'être *métaphysique* (fin du « principe vital », d'une chimie spéciale aux êtres vivants, d'une *vis medicatrix naturæ*) ; 3° que ces phénomènes enfin perdissent leur caractère spécifiquement humain, pour être réintégrés dans l'ensemble des faits biologiques. Alors seulement, les sciences théoriques de la vie ont été nettement séparées des arts qui reçoivent d'elles leurs moyens d'action. Alors seulement, les exigences et les besoins immédiats de la pratique ont cessé de s'imposer comme principes directeurs à la recherche scientifique. Alors seulement, en un mot, les phénomènes biologiques ont commencé d'être étudiés avec la même objectivité et dans le même esprit où les phénomènes du monde inorganique le sont depuis longtemps. L'expérience a prouvé très vite, cette fois encore, que la distinction nette et méthodique de la science et de la pratique, et l'établissement de rapports rationnels entre elles, ne sont pas moins profitables à l'une qu'à l'autre. Mais l'histoire fait voir aussi combien il était difficile de gagner ce point.

II

Application au cas de la morale. — Sens particulier que les philosophes ont donné ici aux mots de « théorie » et de « pratique ». — La morale serait une science normative, ou législatrice en tant que théorique. — Critique de cette idée. — En fait, les morales théoriques sont normatives, mais non pas théoriques.

La difficulté sera-t-elle moindre, si, laissant le domaine des faits biologiques, on passe à celui des faits sociaux, dont les faits proprement moraux sont une partie? Il serait téméraire de l'espérer. Les faits sociaux, de l'aveu général, présentent une complexité plus grande encore que les faits biologiques : ils sont donc encore plus malaisés à étudier scientifiquement. Les raisons en ont été données bien des fois en détail, depuis Auguste Comte; il n'est pas nécessaire de les rappeler ici. Il suffit de retenir le fait, que personne ne conteste guère : la science positive des phénomènes sociaux n'est pas encore sortie de la période inchoative. En ces matières, la pratique a paru le plus souvent ne relever que de l'expérience acquise, et prêter fort peu d'attention aux travaux des théoriciens, au moins jusqu'à une date tout à fait récente. Mais surtout, les faits moraux proprement dits sont ceux qui touchent, de la façon la plus constante et la plus intime, à nos sentiments, à nos croyances, à nos passions, à nos craintes et à nos espérances individuelles et collectives. C'est de ce point de vue seulement qu'on les regarde d'ordinaire.

Sans doute, si l'on considère les faits moraux du dehors, objectivement, et dans leurs rapports avec les autres faits sociaux, ils semblent appartenir à la même catégorie qu'eux, et par conséquent être comme eux objets de science. Mais, en tant qu'ils se manifestent subjective-

ment, dans la conscience, sous la forme de devoirs, de remords, de sentiments de mérite, de démérite, de blâme, d'éloge, etc., ils apparaissent avec de tout autres caractères. Ils semblent alors avoir rapport exclusivement à l'action, et ne relever que des principes de la pratique. De ces deux conceptions, la première est insolite, la seconde, universellement reçue. Celle-ci n'est pas moins familière aux philosophes qu'au sens commun, et n'a jamais choqué personne. L'autre est propre à la sociologie scientifique, qui pose en principe que les faits moraux sont des faits sociaux, et qui en conclut que la même méthode s'applique aux uns et aux autres. Elle éveille presque toujours un sentiment de défiance instinctive chez ceux qui ne sont point accoutumés à regarder les choses de ce biais.

Loin donc que la distinction entre la théorie et la pratique, en morale, soit nettement établie, on commence à peine à la formuler, et elle devra, pour s'imposer, triompher d'une résistance très vive. Ce fait n'a rien qui doive surprendre. C'est à peine si cette distinction est définitivement acceptée lorsqu'il s'agit des phénomènes biologiques, qui sont donnés dans l'espace, et régis évidemment par des lois indépendantes de notre volonté ; ne serait-il pas invraisemblable qu'elle fût admise déjà dans le cas des faits moraux, qui ne se révèlent, semble-t-il, qu'à la conscience, et qui paraissent avoir leur origine dans la volonté libre de l'homme ? Partout ailleurs, nous séparons sans trop de peine, au moins par la pensée, notre science qui s'efforce de connaître les phénomènes naturels, et les procédés de notre art pour les modifier. Nous concevons l'une sans l'autre. Le constructeur de machines se sert de formules que l'analyse pure a établies : l'anatomiste, le physiologiste ne cherchent qu'à connaître les faits et les lois, laissant à d'autres les applications thérapeutiques

possibles. Mais, dès qu'il s'agit de morale, la subordination de la pratique à une théorie distincte d'elle semble s'effacer tout à coup. La pratique n'est plus comprise comme la modification, par l'intervention rationnelle de l'homme, d'une réalité objective donnée. La conscience paraît témoigner qu'elle tient ses principes d'elle-même. Aussi faut-il un long exercice de la réflexion pour s'habituer à concevoir que c'est notre pratique même (c'est-à-dire ce qui nous apparaît subjectivement dans la conscience comme loi obligatoire, sentiment de respect pour cette loi, pour les droits d'autrui, etc.), qui, considérée objectivement, constitue (sous forme de mœurs, coutumes, lois), la réalité à étudier par une méthode scientifique en même temps que le reste des faits sociaux.

Il y a donc, en réalité, deux sens nettement distincts du mot « pratique ». En un premier sens, la « pratique » désigne les règles de la conduite individuelle et collective, le système des devoirs et des droits, en un mot, les rapports moraux des hommes entre eux. En un second sens, qui n'est plus particulier à la morale, la « pratique » s'oppose d'une manière générale à la théorie. Par exemple, la physique pure est une recherche théorique, et la physique appliquée se rapporte à la pratique. Ce second sens peut et doit s'étendre aux faits moraux. Il suffit que l'ensemble de ces faits, à savoir, la « pratique », au premier sens du mot, devienne lui-même l'objet d'une étude vraiment spéculative, c'est-à-dire désintéressée et toute théorique. Et lorsque cette « pratique » sera suffisamment connue, c'est-à-dire lorsqu'on sera en possession d'un certain nombre de lois régissant ces faits, on pourra espérer la modifier, par une application rationnelle du savoir scientifique. Alors, mais alors seulement, les rapports de la théorie et de la pratique, en morale, seront normalement organisés.

Mais, pourra-t-on dire, la distinction de la morale théorique et de la morale pratique n'exige pas tant d'efforts. N'est-elle pas d'usage courant, et d'une clarté parfaite? La première fonde spéculativement les principes de la conduite ; la seconde tire les applications de ces principes. La pratique est donc ici, comme partout, réglée par la connaissance théorique, préalablement établie. Les considérations invoquées tout à l'heure ne peuvent rien contre ce fait. Loin que la distinction entre la théorie et la pratique soit particulièrement difficile et à peine ébauchée en morale, nulle part elle n'est plus nette ni plus familière aux esprits cultivés.

— La distinction est courante en effet; mais est-il certain qu'elle soit fondée? De quelle nature est la « théorie » dans les morales théoriques? Quel genre de questions se proposent-elles de résoudre? Qu'elles soient intuitives et procèdent *a priori*, ou qu'elles soient inductives et emploient une méthode empirique, elles ne traitent que des problèmes ayant directement rapport à l'action : déterminer par exemple, quelles fins l'homme doit poursuivre, trouver l'ordre dans lequel ces fins se subordonnent les unes aux autres, et s'il en est une suprême; établir une échelle des biens; fixer les principes directeurs des relations des hommes entre eux. Il s'agit toujours d'obtenir un ordre de préférence, et de fonder, selon l'expression favorite de Lotze, des *jugements de valeur*. Mais est-ce bien là l'office de la science, de la recherche proprement théorique? La science, par définition, n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est. Elle n'est, et ne peut être, que le résultat de l'application méthodique de l'esprit humain à une portion ou à un aspect de la réalité donnée. Elle tend, et elle aboutit, à la découverte des lois qui régissent les phénomènes. Telles sont les mathématiques, l'astronomie, la physique, la biologie,

la philologie, etc. La morale théorique se propose un objet essentiellement différent. Elle est, par essence, législatrice. Elle n'a pas pour fonction de connaître, mais de prescrire. Du moins, connaître et prescrire pour elle ne font qu'un. Son but est de ramener à un principe unique, s'il est possible, les règles directrices de l'action. Sans doute, une systématisation de ce genre peut encore s'appeler, si l'on veut, une « théorie ». Mais c'est à la condition de prendre ce mot dans le sens étroit et spécial où il désigne la formulation abstraite des règles d'un art : — théorie de la construction navale, théorie de l'utilisation des chutes d'eau, — et non plus dans le sens plein où théorie signifie étude spéculative d'un objet proposé à l'investigation scientifique et désintéressée. Les morales théoriques ne répondent pas à cette dernière définition. Elles se défendraient même d'y répondre.

Aussi quelques philosophes, et en particulier M. Wundt, ont-ils proposé de mettre la morale au nombre des « sciences normatives ». Mais la question est de savoir si ces deux termes sont compatibles entre eux, et s'il existe réellement des sciences normatives. Toute norme est relative à l'action, c'est-à-dire à la pratique. Elle ne relève du savoir que d'une façon indirecte, à titre de conséquence. Empirique, elle procède de traditions, de croyances et de représentations dont le rapport avec la réalité objective peut être plus ou moins lointain. Rationnelle, elle se fonde sur la connaissance exacte de cette réalité, c'est-à-dire sur la science : mais il ne suit pas de là que cette science, considérée en elle-même, soit « normative ».

La science fournit simplement une base solide aux applications. Autrement, il faudrait admettre que toutes les sciences qui donnent lieu à des applications sont normatives, à commencer par les mathématiques. Mais celles-

ci sont justement le type de la science spéculative et théorique par excellence.

Prétendre qu'une science est normative en tant que science, c'est-à-dire en tant que théorique, c'est confondre en un seul deux moments qui ne peuvent être que successifs. Toutes les sciences actuellement existantes sont théoriques *d'abord :* elles deviennent normatives ensuite, si leur objet le comporte, ou si elles sont assez avancées pour permettre des applications.

Il peut arriver, sans doute, que la distinction du point de vue spéculatif et du point de vue de l'application soit lente à s'établir, surtout quand l'intérêt impérieux de la pratique ne souffre pas que les règles dont l'usage paraît indispensable soient séparées de l'ensemble des connaissances, plus ou moins scientifiques, acquises jusqu'à ce moment. Le savoir peut paraître alors ne pas se distinguer de la règle d'action. En ce sens, la médecine, nous l'avons vu tout à l'heure, a été une sorte de science normative jusqu'à une époque assez récente.

Mais ce n'est pas ainsi que l'on représente la morale. Celle-ci serait une science normative précisément par sa partie théorique, serait « législatrice en tant que science ». Or, c'est là confondre l'effort pour connaître avec l'effort pour régler l'action : c'est une prétention irréalisable. En fait, les systèmes de morale théorique ne la réalisent point. Jamais, à aucun moment, ils ne sont proprement spéculatifs. Jamais ils ne perdent de vue l'intérêt pratique, pour rechercher, d'une façon désintéressée, les lois d'une réalité (empirique ou intelligible) prise pour objet de connaissance. Bref, une morale, même quand elle veut être théorique, est toujours normative ; et, précisément parce qu'elle est toujours normative, elle n'est jamais vraiment théorique.

Ainsi, la morale théorique et la morale pratique ne diffè-

rent pas entre elles comme les mathématiques pures, par exemple, et les mathématiques appliquées. En réalité, toutes deux, morale théorique et morale pratique, ont pour objet de régler l'action. Seulement, tandis que la morale pratique descend dans le détail concret des devoirs particuliers, la morale théorique cherche à s'élever à la formule la plus haute de l'obligation, du bien et de la justice. Elle présente un degré supérieur d'abstraction, de généralité et de systématisation.

En outre, les morales pratiques sont, en général, homogènes; les morales théoriques ne le sont pas. Les premières se bornent exclusivement à l'examen des questions concrètes de morale ; et, si le nombre de ces questions est illimité, elles n'en sont pas moins toutes situées dans un même champ bien défini. Dans les morales théoriques, au contraire, se rencontrent presque toujours des éléments de provenance diverse, et plus ou moins amalgamés avec ce qui est proprement moral. Tantôt ce sont des croyances religieuses, ou des considérations métaphysiques sur l'origine et la destinée de l'homme, et sur sa place dans l'univers ; tantôt des recherches psychologiques sur la nature et la force relative des inclinations naturelles ; tantôt des conceptions et des analyses juridiques touchant les droits relatifs aux personnes et aux choses. Ces éléments prêtent une apparence théorique aux spéculations philosophiques sur la morale. Mais ce n'est qu'une apparence. En fait, comme on le verra plus loin, ces considérations de nature théorique ne fondent pas réellement les règles d'action auxquelles elles se trouvent jointes. Il n'y a pas là un rapport de principe à conséquence, mais un genre de relation très complexe, très obscur, et qui ne peut le plus souvent être éclairci sans le secours de l'analyse sociologique. Mais il reste vrai que le mélange de propositions de caractère spéculatif avec des préceptes généraux

de morale qui paraissent y être étroitement liés, ou même en être déduits, ne contribue pas peu à entretenir l'illusion qui fait prendre la morale pour une « science à la fois théorique et normative ».

Il n'y a donc pas de science théorique de la morale, au sens traditionnel du mot, et il ne saurait y en avoir, puisqu'une science ne peut être normative en tant que théorique. Est-ce à dire qu'une recherche scientifique touchant la morale ne soit pas possible? Au contraire, la distinction rationnelle du point de vue théorique et du point de vue pratique nous permettra de définir l'objet de cette recherche. Tandis que la conception confuse d'une « morale théorique » est destinée à disparaître, une autre conception, claire et positive, commence à se former. Elle consiste à considérer les règles morales, obligations, droits, et en général le contenu de la conscience morale, comme une réalité donnée, comme un ensemble de faits, en un mot, comme un objet de science, qu'il faut étudier dans le même esprit et par la même méthode que le reste des faits sociaux[1].

III

L'antithèse morale entre ce qui est et ce qui doit être. — Différents sens de « ce qui doit être » dans les morales inductives et dans les morales intuitives. — Impossibilité d'une morale déductive *a priori*. — Raisons sentimentales et forces sociales qui se sont opposées jusqu'à présent à des recherches proprement scientifiques sur les choses morales.

On objectera peut-être que la définition générale des rapports de la théorie et de la pratique, donnée plus haut,

[1] Voyez E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 2e édition ; Paris, F. Alcan, 1901. Pleinement d'accord avec l'esprit de cet ouvrage, nous sommes heureux de reconnaître ici ce que nous devons à son auteur.

ne s'applique pas à la morale. Tant qu'il s'agit de la nature « physique », notre intervention rationnelle, en effet, dépend presque exclusivement de la connaissance des faits et de leurs lois. Mais la pratique morale ne ressemble en rien à cette intervention. Elle a rapport au bien et au mal, qui dépendent de nous. Le problème n'est pas, pour elle, de modifier une réalité donnée : elle ne dépend donc pas de la connaissance scientifique de cette réalité. Par suite, la morale théorique présente un caractère qui n'appartient qu'à elle. Elle a pour objet, non de connaître *ce qui est*, mais de déterminer *ce qui doit être*. Dès lors, les inférences fondées sur une analogie présumée entre cette science et les sciences de la nature n'ont point de valeur. Tout ce qui a été démontré plus haut se réduit à dire qu'il ne peut exister de morale théorique qui emploie la même méthode que les sciences physiques et naturelles. Mais cette démonstration était inutile. Il est évident que la morale théorique, ayant un objet tout différent, doit être elle-même très différente de ces sciences. Normative, elle est nécessairement aussi constructive. Elle n'a pas à analyser une réalité donnée, mais à édifier, conformément à ses principes, l'ordre qui doit exister dans l'âme de l'individu, puis entre les individus, et enfin entre les groupes et les groupes de groupes d'individus.

— On pourrait écarter cette objection, en remarquant qu'elle ne fait que développer, sous une autre forme, la définition de la morale théorique qui vient d'être critiquée. « Science de ce qui doit être », équivaut en effet à science à la fois théorique et normative. Mais laissons la forme, et considérons le fond même de l'objection.

Ce qui doit être, par opposition à ce qui est, peut s'entendre en deux sens principaux. Dans les deux cas, un ordre moral — soit dans l'âme individuelle, soit dans la société — est conçu comme supérieur à l'ordre naturel,

est représenté comme un idéal, est senti comme l'objet obligatoire de nos efforts. Mais tantôt cet ordre moral a ses conditions nécessaires, sinon suffisantes, dans l'ordre naturel dont il prétend se distinguer; tantôt, au contraire, il en diffère *toto genere*, et d'une manière absolue. Il introduit alors l'être libre et raisonnable dans un monde qui n'a plus rien de commun avec celui de l'expérience. Toute morale théorique, en tant que science de ce qui doit être, est un effort pour développer logiquement l'une ou l'autre de ces conceptions.

Or les morales théoriques de la première catégorie sont insuffisamment définies, semble-t-il, par l'expression « science de ce qui doit être ». Car, ce qui doit être étant conçu dans un rapport constant avec ce qui est, cette science en suppose une autre avant elle, où entrent, en proportion variée selon les doctrines, la connaissance de la nature humaine, la science de certaines lois du monde physique, et la science sociale en général. En un mot, la science de ce qui doit être, qui prétend établir comment il faut modifier la réalité psychologique et sociale, dépend de la connaissance scientifique de cette réalité. Bien mieux, l'histoire montre que l'idée même de ce qui « doit être », considérée dans son contenu, varie en fonction de cette connaissance. Quand celle-ci est encore maigre et rudimentaire, l'imagination ne se sent pas retenue, et il lui est très facile de construire un ordre idéal qu'elle se plaît à opposer à l'ordre — ou au désordre — réel que semble présenter l'expérience. Inversement, à mesure que la réalité sociale est mieux connue, à mesure que les lois qui en régissent les phénomènes sont plus familières aux esprits, il devient impossible de se représenter comme souhaitable ou comme obligatoire ce que l'on sait être impraticable. L'idée de ce qui doit être est ainsi conditionnée et comme resserrée de plus en plus étroitement

par la connaissance de ce qui est. A la limite, la science de ce qui doit être aurait fait place à des applications raisonnables de la science de ce qui est, pour le grand bien de tous. Qu'est-ce à dire, sinon que le « théorique » et le « normatif » de la prétendue science morale se seraient dissociés?

En fait, les morales théoriques de ce type sont normatives par essence, et théoriques par accident. Elles sont normatives par essence, car elles prétendent, comme les autres, établir un principe directeur de l'action, déterminer la hiérarchie des devoirs et des droits, et fonder la justice : y renoncer serait, de leur propre aveu, renoncer à être des morales. Mais elles ne sont théoriques que par accident. Car la connaissance du monde, de la nature humaine et de l'organisation sociale, sur laquelle elles s'appuient, n'est pas le produit de leurs propres recherches, et leur est apportée d'ailleurs. Elle leur est fournie, à des degrés divers, par la métaphysique et par les sciences positives. Ainsi, dans les systèmes de Spinoza et de Leibniz, par exemple, la morale consiste, à proprement parler, en des conclusions pratiques tirées de la connaissance de certaines vérités métaphysiques. Cette connaissance est sans doute tout à fait théorique, mais elle n'appartient nullement à la morale comme telle. N'a-t-on pas cru longtemps que l'*Ethique* de Spinoza, en dépit de son titre, exposait plutôt une métaphysique qu'une morale?

La même observation s'applique aux morales inductives et empiriques, qui empruntent aux sciences historiques, psychologiques et sociologiques la connaissance des faits dont elles ont besoin. Elles font profession de se fonder sur l'expérience, et de ne pas introduire un sens mystique dans l'expression « ce qui doit être ». Elles devraient donc reconnaître qu'elles sont en effet normatives, mais non pas théoriques, et subordonner expressément leurs pres-

criptions à la connaissance scientifique qui leur vient d'ailleurs. Mais elles n'en sont pas encore là. Elles persistent à se présenter comme proprement spéculatives, et à tenter de légitimer par leurs démonstrations les règles qu'elles formulent. Malgré la place considérable qu'elles font à la connaissance du réel, il leur manque l'idée essentielle sans laquelle la distinction du théorique et du pratique, en morale, reste confuse : à savoir, que les faits moraux sont des faits sociaux, variant en fonction des autres faits sociaux, et soumis comme eux à des lois; bref, que l'objet du savoir théorique, en morale, c'est la pratique elle-même, étudiée objectivement, du point de vue sociologique.

Dans les morales théoriques du second type, ce qui doit être n'est plus considéré dans son rapport avec ce qui est. C'est un ordre de réalité tout à fait distinct. Il a son existence propre et il se suffit à lui-même. Seule, la vertu de l'intention morale y donne accès. Telle est la conception de Pascal, disant que tous les univers et toutes les intelligences mises ensemble ne valent pas un mouvement de charité, car « cela est d'un autre ordre ». Telle, la doctrine de Kant, selon qui le bien et le mal moral diffèrent absolument, par essence, du bien et du mal naturel ; la bonne volonté est la seule chose, dans l'univers, qui ait une valeur absolue ; la loi morale commande uniquement par sa forme, abstraction faite de sa matière ; la volonté raisonnable est autonome, et législatrice *a priori* ; par elle, l'homme sait qu'il appartient au monde des noumènes, et il échappe au déterminisme du monde des phénomènes. Ainsi entendue, la morale théorique, science de « ce qui doit être » au sens plein de ce mot, se constitue toute *a priori*. Elle établit des principes universels et nécessaires, sans rien emprunter à l'expérience.

Mais non pas sans rien lui devoir. On l'accordera peut-

être sans que nous reprenions ici, une fois de plus, la critique de la morale de Kant. Il est généralement reconnu aujourd'hui que Kant, quoi qu'il en pense, ne construit pas sa morale en s'en tenant à la seule considération de l'autonomie de la volonté. Il tient compte, non seulement de la forme, mais aussi de la matière de la loi. Même, avec les postulats de la Raison pratique, il réintroduit toute une métaphysique. D'autre part, il est permis de regarder cette épreuve comme décisive. Il est peu vraisemblable que l'entreprise de construire une « morale théorique » toute *a priori*, soit jamais poussée avec plus de vigueur et de résolution qu'elle ne l'a été par Kant. Enfin, il est visible chez Pascal, et peut-être aussi chez Kant, qu'elle est inspirée au fond par des raisons religieuses autant que philosophiques.

Reste, il est vrai, une dernière conception, qui se rencontre à la fois chez Locke et chez Leibniz, malgré l'opposition ordinaire de leurs doctrines. La « science de la morale » prendrait une forme analogue à celle des mathématiques. Il suffirait qu'elle commençât par poser un certain nombre, le plus petit possible, dit Leibniz, de définitions, d'axiomes, et de postulats, tels que personne ne pût les lui refuser. Elle se constituerait ensuite par une succession de théorèmes, sans avoir jamais besoin de recourir à l'expérience. Leibniz avait été conduit à cette conception en réfléchissant sur les démonstrations juridiques. Il les trouvait logiquement irréprochables, et tout à fait comparables à celles des mathématiques; il ne voyait pas pourquoi ce qui réussit dans la science du droit ne réussirait pas aussi dans la science de la morale. De son côté, Locke ne considérait comme certaines que les vérités immédiates ou démontrables sans le secours de l'expérience; les vérités de fait, selon lui, ne pouvant jamais être que probables. Comme les vérités de la morale,

sans être toutes immédiates, ne comportent cependant à ses yeux aucun élément de doute, il devait donc admettre la possibilité d'une science démonstrative de la morale.

Mais, d'abord, aucune tentative de ce genre n'a jamais réussi, même pour un temps. Aucune même n'a jamais été sérieusement entreprise. Puis, les démonstrations en usage dans le droit romain, dont Leibniz invoque l'exemple, sont sans doute très rigoureuses. Mais les propositions qu'elles établissent ne valent que dans un système social où les idées constitutives de la société romaine ont gardé leur autorité. Elles participent donc au caractère local et historique de ces idées. Elles ne sauraient prétendre à l'universalité que les philosophes réclament pour les vérités de la morale. Enfin, ce qui rend tout à fait illusoire l'analogie entre les mathématiques et une science morale déductive, c'est la différence que présentent leurs notions fondamentales. En mathématiques, les axiomes et les définitions n'impliquent que des idées parfaitement simples et claires, du moins pour l'usage qu'on en fait. En morale, les notions de bien, d'obligation, de mérite, de justice, de propriété, de responsabilité, etc., sont des concepts d'une complexité extrême, impliquant un grand nombre d'autres concepts, imprégnés de sentiments et de croyances plus ou moins perceptibles à la conscience et à la réflexion, chargés, en mot, de tout un passé d'expériences sociales. Clairs pour l'action, à qui la tradition en enseigne l'usage, ils sont étrangement obscurs pour l'analyse scientifique. Loin qu'on puisse fonder sur eux une série de théorèmes analogues à ceux des mathématiques, une dialectique tant soit peu habile en tire ce qu'elle veut, comme M. Simmel l'a fort bien montré dans son *Introduction à la science morale*.

Ainsi, de quelque façon qu'elle s'y prenne, la spécula-

tion philosophique échoue nécessairement dans son effort, si souvent renouvelé, pour constituer une « science théorique » de la morale. Cette science devrait être à la fois théorique et normative, c'est-à-dire satisfaire en même temps à deux exigences incompatibles, si elles sont simultanées. Et, comme de ces deux exigences la seconde est la plus impérieuse, comme il faut avant tout que la morale formule les règles fondamentales de la conduite, c'est la première qui est sacrifiée. La prétendue science morale n'est théorique que de nom, ou par emprunt.

— Mais comment une illusion si grave a-t-elle pu échapper pendant si longtemps, et aujourd'hui encore, à l'attention des philosophes? — Nous en serions plus étonnés, si nous ne savions combien de confusions, même grossières, passent inaperçues lorsqu'aucun intérêt pratique ne sollicite à distinguer, et surtout lorsqu'il y a un intérêt pratique à ne pas distinguer. C'est ainsi que, dans l'usage de nos sens, nous tendons à percevoir, non pas de la façon la plus exacte, mais de la façon la plus économique à la fois et la plus avantageuse pour nous. Or, en fait, aucun intérêt pratique ne demandait une dissociation réelle de la théorie et de la pratique en morale, tandis que des intérêts très pressants s'y opposaient.

Il suffira, pour s'en convaincre, de revenir à la comparaison entre l'évolution de la médecine et celle de la morale. L'art médical, à son origine, ne se séparait pas des croyances et des traditions qui l'inspiraient. Peu à peu est apparue une théorie distincte de la pratique, et aujourd'hui la pratique tend de plus en plus à se subordonner à la science. Le schème très sommaire de cette évolution pourrait se résumer ainsi : dans une première période, l'art a été irrationnel, purement empirique; dans une seconde, qui dure encore, et qui durera probablement longtemps, il est rationnel pour une part,

traditionnel et empirique pour le reste; dans une troisième enfin, il approchera d'une limite qui ne sera sans doute jamais atteinte, et il tendra à devenir tout à fait rationnel. La pratique morale ne passe-t-elle point par une succession de phases analogues? — Non, car, sans parler des difficultés propres à la science sociale, un intérêt puissant y met obstacle. Dans toute société, quelle qu'elle soit, une tendance conservatrice énergique arrête, ou du moins ralentit le plus possible, la dissociation des pratiques morales et des croyances. Elle s'efforce de conserver indéfiniment aux règles morales un caractère religieux ou mystique. Elle s'oppose donc de toute sa force à ce qui pourrait les en dépouiller, — à ce qu'elles soient soumises, par exemple, au contrôle d'une science indépendante d'elles et purement humaine. Mais surtout, elle écarte jusqu'à l'idée d'une période de transition, évidemment très longue, où certaines de ces règles continueraient à être valables, tandis que d'autres seraient peu à peu modifiées par une connaissance scientifique de la réalité sociale. Ne paraîtrait-il pas sacrilège à la fois et impraticable de proclamer en principe la caducité plus ou moins prochaine de règles dont l'observation s'impose aujourd'hui comme un devoir?

Nous nous résignons à n'avoir qu'une médecine mi-empirique, mi-rationnelle. Nous nous consolons de ce qu'elle ignore encore, en frémissant à l'idée de ce qu'elle croyait savoir autrefois. Nous comprenons qu'elle s'abstienne devant certaines maladies où elle ne peut rien; nous espérons seulement qu'un jour viendra où elle saura y appliquer un traitement rationnel et efficace. Mais qui approuverait une semblable attitude en présence des problèmes de la morale individuelle ou sociale? L'intérêt social la condamnerait comme coupable et extravagante à la fois. Un sentiment très énergique, — nous

verrons plus tard s'il est bien fondé, — empêche d'admettre que nous ne sachions pas « quoi faire » dans un cas donné, et que nous arguions de notre ignorance pour nous abstenir. Le manque de savoir théorique n'est jamais invoqué comme une excuse. Au contraire, ne voit-on pas les plus grands théoriciens de la morale, Kant par exemple, se demander sérieusement si ce qu'ils font est bien utile, et si la conscience morale des humbles et des ignorants, laissée à elle-même, n'en sait pas aussi long que le plus profond philosophe? Scrupule significatif, et qui jette une vive lumière sur ce qu'est vraiment la « science théorique de la morale ».

Si la pratique morale devait se subordonner à une théorie, il fallait que ce fût sans y rien compromettre de son autorité, sans y rien perdre de son caractère impératif. Il ne pouvait être question d'une évolution progressive, de durée indéfinie, où la science sociale se constituerait peu à peu, et rendrait enfin possible une pratique plus rationnelle. L'intérêt social ne tolère pas que les règles de l'action soient à la fois provisoires et obligatoires. Mais, d'autre part, l'esprit humain, parvenu à un certain degré de développement scientifique, éprouve le besoin de retrouver partout l'ordre et l'intelligibilité dont il porte en lui-même le principe. Il a cherché à organiser, à systématiser, à légitimer logiquement les règles qui, en fait, s'imposaient à la conscience et dirigeaient les actions. A défaut d'une pratique rationnelle, il a « rationalisé » la pratique. De là, la morale théorique des philosophes.

Il était donc inévitable que les rapports de la théorie et de la pratique ne fussent pas, en morale, semblables à ce qu'ils sont ailleurs. Mais, si la pratique morale ne s'est pas subordonnée, jusqu'à présent, à une connaissance théorique nettement distincte d'elle, c'est-à-dire à une

science positive des faits sociaux, ce n'est pas là un privilège de la morale, seul domaine où l'activité de l'homme trouverait sa règle sans le long apprentissage de la science. C'est une preuve, au contraire, que, dans la morale, la critique et la science ont encore à faire leur œuvre presque entière.

IV

Idée d'une réalité morale qui serait objet de science comme la réalité physique. — Analyse de l'idée positive de « nature ». — Comment les limites de la « nature » varient en fonction des progrès du savoir scientifique. — Quand et sous quelles conditions un ordre donné de faits devient partie de la « nature ». — Caractères propres de la réalité morale.

La conception nouvelle des rapports de la pratique et de la théorie en morale implique qu'il y a une réalité sociale objective, comme il y a une réalité physique objective, et que l'homme, s'il est raisonnable, doit se comporter à l'égard de la première comme de l'autre, c'est-à-dire s'efforcer d'en connaître les lois pour s'en rendre maître autant qu'il lui sera possible. Tout le monde n'accorde pas cette conception ni cette conséquence. Souvent encore, à l'ordre de la nature physique, invariable et indépendant de nous, on oppose l'ordre moral, qui a son origine et son développement dans la conscience, et où intervient la liberté de l'homme. C'est un des points essentiels de la grande querelle entre les sociologues de l'école de M. Durkheim et les représentants des anciennes « sciences morales ». Les faits moraux sont-ils des faits sociaux, et les faits sociaux en général peuvent-ils faire l'objet d'une science proprement dite, ou un élément de

contingence toujours renouvelée et irréductible s'oppose-t-il à la constitution d'une telle science?

Nous ne songeons nullement à augmenter le nombre des travaux où la définition, les caractères, la possibilité, la légitimité de la sociologie ont été examinés tant de fois. Les essais de ce genre n'ont qu'un temps, et le temps en est passé. A quoi bon prouver abstraitement qu'une science est possible, quand le seul argument décisif, en pareille matière, est de produire des travaux qui aient un caractère scientifique? Une science démontre sa légitimité par le simple fait de son existence et de ses progrès. Et de même, à quoi sert de contester dialectiquement la possibilité d'une science qui donne des témoignages positifs et répétés de son existence?

Les représentants de la sociologie scientifique ont pris le bon parti de soutenir leur doctrine par des travaux effectifs plutôt que par des raisonnements abstraits. Ils sont encore loin, il est vrai, de l'avoir fait accepter universellement. Mais leur tentative est toute récente, et elle se heurte à des opinions traditionnelles très fortes, à des préjugés enracinés, à des sentiments vivaces. En outre, nous avons d'autant plus de peine à concevoir des phénomènes comme régis par des lois invariables, que nous pouvons plus facilement les modifier par notre intervention volontaire. L'idée philosophique de la nécessité nous vient, à ce qu'il semble, des mathématiques, de la logique, de l'astronomie, par l'expérience que nous faisons là du « ne pas pouvoir être autrement ». Inversement, l'idée philosophique de la contingence ou de l'imprévisibilité tire sans doute son origine de l'observation des phénomènes biologiques, et surtout des phénomènes moraux. Dans ce domaine, il dépend de nous, semble-t-il souvent, qu'une chose soit ou ne soit pas. Quoi de plus aisé, en général, que de détruire la vie des plantes ou des animaux? Quoi de

plus à notre discrétion, en apparence, que notre propre conduite? D'où nous inférons aussitôt, bien qu'à tort, que ces phénomènes ne sont pas soumis à des lois comme les premiers. Pourtant, que nous étouffions un animal ou que nous le laissions respirer, c'est en vertu de lois invariables qu'il vit ou qu'il meurt. Que nous fassions ou que nous ne fassions pas notre devoir en une circonstance donnée, il ne dépend pas de nous que ce devoir ne nous apparaisse comme obligatoire, ni que notre action, dans un cas comme dans l'autre, n'entraîne des conséquences qui peuvent être prévues à l'avance. Par exemple, si j'ai manqué sciemment à mon devoir, des sanctions de différentes sortes se produiront (remords, réaction sociale sous forme de désapprobation publique et de châtiment), et les forces ainsi mises en jeu agissaient déjà auparavant sous forme de représentations et de sentiments.

A ne considérer que nous-mêmes, et la société où nous vivons, nous pouvons croire que nos jugements et nos sentiments moraux prennent naissance dans notre conscience, et qu'il n'y a pas à en chercher l'origine au delà, ni en dehors d'elle. Cette origine paraît suffisamment prouvée par le caractère impératif des devoirs que la conscience nous dicte. Mais examinons les jugements et les sentiments moraux d'un homme non civilisé, ou appartenant à une civilisation autre que celle de notre société : d'un Fuégien, d'un Grec de l'époque homérique, d'un Hindou, d'un Chinois. A cette conscience, différente de la nôtre, certaines actions apparaissent obligatoires, certaines autres, interdites. Que ces obligations et ces défenses soient, à nos yeux, raisonnables ou absurdes, humaines ou horribles, nous n'hésitons pas à en rendre compte par les croyances religieuses, par l'état intellectuel, par l'organisation politique et économique, bref par l'ensemble des institutions de la société où ces hommes vivent. Et quand ils seraient

persuadés de n'obéir qu'à leur seule conscience en accomplissant tel ou tel acte, nous, qui voyons à la fois et l'acte et les conditions sociales qui le déterminent, nous en jugeons mieux. Nous savons quel rapport unit les consciences individuelles à la conscience sociale qu'elles expriment. Nous comprenons leur conviction, et pourquoi elle a dû se produire.

Mais, si ces considérations sont exactes, elles valent pour notre cas comme pour les autres. On ne voit pas pourquoi l'investigation scientifique pourrait s'appliquer à toutes les morales humaines, excepté à la nôtre. Sur quoi se fonderait une pareille prétention ? *Mutato nomine, de te...* Pour les peuples civilisés de l'Extrême-Orient, les Occidentaux sont des barbares. Aux yeux de nos descendants du cinquantième siècle, notre civilisation paraîtra sans doute, sous certains aspects, aussi repoussante que celle des Dahoméens l'est pour nous. Cette humanité plus savante, et, vraisemblablement, plus douce aussi que celle d'aujourd'hui, saura comprendre non seulement nos mœurs, qui ne seront plus les siennes, mais encore le fait que nous les ayons expliquées tout autrement qu'elle le fera.

En dépit de ces raisons, l'étude objective et scientifique de la « nature sociale », semblable à l'étude objective et scientifique de la « nature physique », reste une conception d'apparence paradoxale. L'assimilation de ces deux « natures » l'une à l'autre semble forcée et fausse. Elle choque la représentation traditionnelle, et encore universellement acceptée, qui place l'homme au point de contact de deux mondes distincts et hétérogènes : l'un physique, où les phénomènes sont régis par des lois constantes, l'autre moral, qui lui est révélé par la conscience. De ces deux mondes, le premier seul, croit-on, peut être conquis par la science positive. Le second lui échappe, et ne prête

qu'à des spéculations d'un ordre différent. Au premier seulement convient le nom de « nature ».

— Cette distinction est liée par notre métaphysique à l'immortalité de l'âme et au libre arbitre de l'homme, croyances qui sont d'un intérêt capital dans notre civilisation. Elle est donc défendue, comme ces croyances, avec une ténacité passionnée. Mais, d'un point de vue purement rationnel, et tout sentiment mis à part, elle se justifie mal. Si par « nature » on n'entend pas la totalité de la réalité donnée, si l'on restreint la signification de ce terme à la partie de cette réalité que nous concevons comme soumise à des lois constantes, il y a quelque témérité à prétendre fixer le point où cette « nature » finit. Car la limite s'en est plusieurs fois déplacée. Ce que l'on appelle « nature » s'est constitué peu à peu pour notre entendement. Il n'est pas impossible de retrouver les phases successives que cette nature a traversées pour s'étendre. M. Lasswitz, dans sa belle *Histoire de l'Atomisme*, a mis en pleine lumière quelques moments de cette évolution. Il montre comment des parties de la réalité extérieure, dont l'homme a toujours eu connaissance par la sensation, n'ont été incorporées à la nature (au sens strict du mot), que depuis le jour où les phénomènes sont représentés d'une façon proprement intellectuelle, objective, c'est-à-dire conçus comme soumis à des lois. Par exemple, les anciens avaient comme nous la perception sensible de la lumière et des couleurs. Pourtant, lumière et couleurs ne sont réellement entrées dans notre *conception de la nature* qu'après l'analyse du spectre et les découvertes ultérieures de l'optique. Car, alors seulement, nous avons eu de ces phénomènes une représentation objective, conceptuelle, et faisant corps pour notre entendement avec le reste des lois de la nature.

Ce que Newton a découvert pour la lumière et les cou-

leurs, les Grecs l'avaient déjà trouvé pour les sons. Un physicien de génie le fera peut-être quelque jour pour les odeurs. Ce jour-là, la somme des perceptions possibles pour nos sens n'aura pas varié, et néanmoins, du seul fait de l'objectivation de perceptions qui auparavant étaient purement sensibles, quelque chose sera changé dans la *conception* de la nature. L'exemple de l'optique montre quelle vaste étendue de découvertes peut s'ouvrir, une fois l'objectivation commencée, découvertes dont on ne pouvait jusque-là avoir même le pressentiment, et qui enrichissent singulièrement notre idée de la nature (double réfraction, diffraction, polarisation, analyse spectrale, rayons infra-rouges et ultra-violets, action chimique de la lumière, rayons X, théorie électro-magnétique de la lumière, etc.).

D'une façon générale, notre conception de la nature s'agrandit et s'enrichit chaque fois qu'une portion de la réalité qui nous est donnée dans l'expérience se « désubjective » pour s'objectiver. Cette conception n'est donc pas toujours semblable à elle-même, ni de contenu constant. Au contraire, elle n'a guère cessé de varier depuis l'époque très reculée où elle est née. Car elle a dû naître. Il a existé un temps où aucune séquence presque de phénomènes n'apparaissait comme infailliblement régulière : les esprits et les dieux pouvaient, par leur action arbitraire, à peu près tout produire et tout empêcher. A ce moment, le domaine de la nature, si tant est que la nature soit conçue, même d'une façon vague, est presque infiniment petit. Il est alors *minimum*. Peu à peu il s'est formé, il s'est accru, et il comprend aujourd'hui la plus grande partie de ce qui nous est donné dans l'espace. Mais de quel droit, au nom de quel principe, fixerions-nous dès à présent le *maximum* qu'il ne dépassera pas ? Pourquoi exclurions-nous *a priori* de la nature ainsi conçue telle

portion du réel, les phénomènes sociaux par exemple ? Parce que nous n'éprouvons pas aujourd'hui le besoin de les y faire entrer, parce qu'un sentiment spontané s'y oppose? Pauvres raisons : car, sans critiquer le rôle que l'on fait jouer ici au sentiment, nous voyons, par l'histoire des sciences, que l'esprit humain se trouve toujours satisfait de la conception intellectuelle du monde, quelle qu'elle soit, qui lui est transmise. Il suit la ligne de moindre effort, et il tend à conserver tel quel l'héritage intellectuel qu'il a reçu. Loin de désirer ou de réclamer un enrichissement pour la conception traditionnelle de la nature, il n'accepte presque jamais sans résistance celui qu'on lui offre, et seulement après un temps plus ou moins long.

Rien ne s'oppose donc, *a priori*, à ce que le processus d'objectivation se poursuive, à ce que de nouvelles portions de la réalité donnée entrent dans la représentation intellectuelle de la nature, et soient désormais conçues comme régies par des lois constantes. C'est une conquête de ce genre que la sociologie scientifique réalise. La résistance qu'elle rencontre est un fait normal, et qui pouvait être prévu. La distinction rigide entre le monde de la « nature physique » et le monde moral n'est qu'un aspect de cette résistance.

Mais encore, comment parler de lois, quand il s'agit de faits qui, pour la plupart, ne nous sont fournis que par l'histoire, c'est-à-dire connus par des témoignages, avec l'élément d'incertitude, avec la part d'interprétation que tout témoignage comporte, et qui ne sont donnés qu'une seule fois, les faits de l'histoire ne se répétant jamais d'une façon identique? — Sur le premier point, la réponse est fournie par l'existence de sciences déjà séculaires, des sciences philologiques, par exemple, qui, sans autre matière que des témoignages, établissent des lois incon-

testées. Quant à la seconde objection, elle prouve trop. Leibniz a dit déjà qu'il n'y a pas deux êtres identiques dans la nature. Ce qu'il y a d'irréductiblement individuel dans chaque arbre, chaque animal, chaque être humain, intéresse surtout l'artiste : le savant cherche à dégager, sous les différences individuelles, les éléments constants qui sont les lois. Il y parvient dès à présent en biologie, malgré les difficultés extrêmes que présentent là les recherches scientifiques. Affirmer qu'il n'y réussira jamais dans l'étude des faits sociaux serait pour le moins téméraire.

De même que nous avons de presque toute la réalité donnée dans l'espace deux représentations parfaitement distinctes, l'une sensible et subjective, l'autre conceptuelle et objective ; de même que le monde des sons et des couleurs est aussi l'objet de la science physique ; de même enfin que nous sommes accoutumés à nous représenter objectivement comme des ondes de l'éther ce que nous éprouvons subjectivement comme chaleur et comme lumière, sans que l'une de ces représentations exclue l'autre ni même s'y oppose ; de même, nous pouvons posséder en même temps deux représentations de la réalité morale, l'une subjective, l'autre objective. Nous pouvons, d'une part, subir l'action de la réalité sociale où nous sommes plongés, la sentir se réaliser dans notre propre conscience, et de l'autre, saisir dans cette réalité objectivement conçue les relations constantes qui en sont les lois. La coexistence en nous de ces deux représentations nous deviendra familière. Elle ne soulèvera pas plus de difficultés que lorsqu'il s'agit du monde extérieur. Les progrès de l'acoustique ont-ils rien enlevé à la puissance émotionnelle des sons, et quand Helmholtz a eu découvert la théorie physique du timbre, les richesses de l'orchestration d'un Beethoven ou d'un Wagner ont-elles cessé de faire les délices de nos oreilles? Nous ne sommes

pas moins sensibles à la délicatesse et à l'éclat des couleurs, depuis que l'optique sait les décomposer. Pareillement, quand la science des faits moraux nous en aura donné une représentation objective, quand elle les aura incorporés à la « nature », la vie intérieure de la conscience morale n'aura rien perdu de son intensité, ni de son irréductible originalité.

Une différence cependant subsiste. La nature physique s'impose pour ainsi dire du dehors à l'homme, toujours semblable à elle-même, et indifférente à sa présence. Les phénomènes se produisent conformément aux lois à l'intérieur de la terre, qui nous est inaccessible, comme à sa surface. Mais les mœurs, les langues, les religions, les arts, en un mot les institutions sont l'œuvre de l'homme, le produit et le témoignage de son activité, transmis de génération en génération, bref, la matière même de son histoire. Ils sont autres là où cette histoire est autre. Comment concilier cette diversité selon les temps et les lieux avec le caractère essentiel de la nature, qui consiste en une constante et parfaite uniformité?

Cette difficulté ne fait qu'exprimer sous une forme nouvelle une objection que nous avons examinée plus haut. Elle revient à douter *a priori* que des phénomènes donnés, dans une appréhension primitive, comme infiniment divers, et comme incommensurables les uns avec les autres, puissent jamais faire l'objet d'une représentation intellectuelle et d'une science proprement dite. Il est vrai qu'ils ne le peuvent pas, *dans cet état*. Mais il suffit, pour qu'ils le puissent, qu'ils aient subi une élaboration permettant de les *concevoir* comme objectifs, et d'en découvrir les lois constantes. Ceci n'est pas une hypothèse : non seulement la mécanique, la physique, et les autres sciences de la nature physique se sont constituées ainsi, mais on en peut dire autant de la linguistique, de la science des reli-

gions, et d'autres sciences du même genre. Il reste que, pour la plupart des catégories de faits sociaux, les moyens actuels d'objectivation sont encore très insuffisants, ou même font défaut. Mais, si l'on veut dire seulement que la sociologie en est encore à la période de formation, personne ne le conteste, excepté ceux qui tendent à prouver, par leurs ouvrages, qu'elle n'est pas une science. Le point capital est que la réalité morale soit désormais incorporée à la nature, c'est-à-dire que les faits moraux soient rangés parmi les faits sociaux, et que les faits sociaux en général soient conçus comme un objet de recherche scientifique, au même titre et par la même méthode que les autres phénomènes naturels.

De cette façon, les rapports de la théorie et de la pratique en morale redeviennent normaux et intelligibles. Dans ce cas, comme dans les autres, la pratique rationnelle, qui doit venir tôt ou tard modifier la pratique spontanée issue des besoins immédiats de l'action, dépend désormais du progrès dans la connaissance scientifique de la nature. Nous sortons de la confusion inextricable où nous entraînait l'idée d'une « science de la morale », d'une « morale pure », d'une « morale théorique », qui devait être tout ensemble normative et spéculative, sans pouvoir satisfaire à la fois à ces deux exigences. L'une se sépare de l'autre, conformément à la nature des choses. Désormais l'effort spéculatif ne consiste plus à déterminer « ce qui doit être », c'est-à-dire, en réalité, à prescrire. Il porte, comme en toute science, sur une réalité objective donnée, c'est-à-dire sur les faits moraux et sur les autres faits sociaux inséparables de ceux-ci. Comme en toute science encore, il n'a d'autre fin directe et immédiate que l'acquisition du savoir. Parvenu à un certain degré de développement, ce savoir permettra d'agir, d'une façon méthodique et ration-

nelle, sur les phénomènes dont il aura découvert les lois.

Ainsi la prétendue « morale théorique » disparaît. La « morale pratique » subsiste en fait. Elle devient l'objet de l'investigation scientifique, qui, sous le nom de sociologie, entreprend l'étude théorique de la réalité morale. Et cette étude théorique prêtera plus tard à des applications, c'est-à-dire à des modifications de la pratique existante. Transformation des « sciences morales » grosse de conséquences, dans le domaine de la pensée comme dans le domaine de l'action, et dont nous ne pouvons apercevoir encore que la période préliminaire.

CHAPITRE II

QUE SONT LES MORALES THÉORIQUES ACTUELLEMENT EXISTANTES?

I

Les doctrines morales divergent par leur partie théorique et s'accordent par les préceptes pratiques qu'elles enseignent. — Explication de ce fait : les morales pratiques ne peuvent pas s'écarter de la conscience morale commune de leur temps. — La pratique ne se déduit donc pas ici de la théorie ; mais la théorie, au contraire, est assujettie à rationaliser la pratique existante.

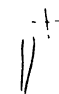
M. Paul Janet avait coutume de dire que l'on a tort, dans l'enseignement de la morale, de commencer par la morale théorique pour descendre à la morale appliquée. C'est de celle-ci, selon lui, qu'il faudrait partir, pour remonter ensuite à la théorie. Outre des raisons d'ordre pédagogique, que l'on peut deviner, M. Paul Janet faisait valoir, à l'appui de son opinion, cette réflexion d'ordre philosophique : les morales théoriques divergent, tandis que les morales pratiques coïncident. Les divers systèmes sont inconciliables, et se réfutent les uns les autres sur les questions de principes ; ils sont d'accord sur les devoirs à remplir.

Le fait signalé par M. Janet est exact. On ne peut nier que, à une même époque et dans une même civilisation, les différentes doctrines morales n'aboutissent, en général, à des préceptes aussi semblables entre eux que les théo-

ries le sont peu. Sans doute, il y a des exceptions. Telles sont les morales que l'on peut appeler paradoxales ou excentriques (la morale cynique dans l'antiquité, ou la morale de Nietzsche aujourd'hui). Mais elles sont rares, et elles n'agissent que sur une portion restreinte du public, d'esprit raffiné, et capable de prêter l'oreille à des conseils pratiques qui piquent sa curiosité, sans y conformer aussitôt sa conduite. Le plus souvent, ce sont moins des théories morales proprement dites, c'est-à-dire des tentatives de construction systématique, que des protestations contre la routine ou l'hypocrisie morales. Parfois, c'est un effort pour secouer les consciences qui s'endorment sur les formules toutes faites d'une philosophie attardée et complaisante. Si l'on met à part ces doctrines révolutionnaires, dont le rôle est souvent fort utile, les autres, si différentes qu'elles soient par ailleurs, se trouvent d'accord sur le terrain de la pratique. Cette coïncidence se remarquait déjà dans les écoles morales les plus célèbres de l'antiquité. Éternels adversaires dans la région des principes, les stoïciens et les épicuriens fondent leurs doctrines sur des conceptions de la nature rigoureusement opposées; mais ils finissent par prescrire la même conduite dans la plupart des cas. Sénèque, comme on sait, se plaît à emprunter indifféremment ses formules tantôt à Épicure et tantôt à Zénon.

Chez les modernes, mêmes rencontres. Dès qu'il s'agit de la pratique, l'extrême diversité des doctrines fait place à une quasi uniformité. Considérons la série des doctrines examinées par M. Fouillée dans sa *Critique des systèmes de morale contemporains*. N'est-il pas déjà significatif que cette critique porte à peu près sans exception sur la partie théorique de ces systèmes? C'est apparemment que M. Fouillée pense qu'ils diffèrent entre eux par cette partie-là seulement. Kantienne ou criticiste, utilitaire,

pessimiste, positive, évolutionniste, spiritualiste, théologique, chaque doctrine morale défend jalousement l'originalité de son principe théorique contre les objections des autres : mais elle n'hésite pas à formuler dans les mêmes termes que ses rivales les règles directrices de la conduite, les préceptes concrets de la justice et de la charité. Déjà Schopenhauer avait attiré l'attention sur cet accord inévitable. « Il est difficile, disait-il, de fonder la morale : il est aisé de la prêcher. » Car il n'y a pas deux façons de le faire. Ses règles générales : « *Suum cuique tribue. Neminem læde. Imo omnes, quantum potes, juva* », n'ont rien de mystérieux. Elles sont assurées d'un assentiment unanime. Schopenhauer ne s'arrête pas un instant à l'idée que des morales pratiques différentes puissent s'opposer les unes aux autres. Il lui paraît évident que les mêmes maximes se retrouvent partout. John Stuart Mill, de son côté, remarque que la règle suprême de son utilitarisme se confond avec le précepte de l'Évangile : « Aime ton prochain comme toi-même. » Et Leibniz, deux siècles auparavant, montrait l'accord, au point de vue pratique, entre sa morale rationnelle et la morale religieuse, en disant : « *Qui Deum amat, amat omnes.* » Il serait facile de multiplier les exemples.



Sans doute, le fond commun prend des teintes variées, selon le système où il entre. Même ici, l'originalité et le tempérament de chaque philosophe impriment leur marque, et des divergences apparaissent sur des points spéciaux de morale pratique. Par exemple, le mensonge est, aux yeux de Kant, la faute morale par excellence. Rien ne peut l'excuser. Au contraire, selon Schopenhauer, d'accord en ce point avec plusieurs moralistes anglais, le mensonge est indifférent, et par conséquent licite, dans un certain nombre de cas. M. Spencer soutient que la charité, telle qu'elle est enseignée par la morale chrétienne,

est antisociale et impraticable. Mais ces divergences n'infirment pas l'accord des diverses doctrines sur les points essentiels. Ce n'est jamais les règles générales « *Neminem læde, imo omnes...* », qui sont mises en question, mais simplement l'application qu'il faut en faire dans une conjoncture donnée. Tel est aussi le sentiment de M. Sidgwick. Il a fait voir en détail, dans ses *Methods of Ethics*, comment les morales intuitionnistes et les morales empiriques, malgré l'opposition de leurs principes, finissent par coïncider à peu près si l'on considère la pratique.

Assurément, cette convergence n'est pas fortuite. Elle doit avoir sa raison dans certaines conditions auxquelles les morales pratiques doivent toutes satisfaire, et qui leur imposent cette quasi uniformité. C'est en effet ce qui a lieu. Les philosophes ne se soucient peut-être pas beaucoup de s'accorder entre eux, au point de vue théorique : mais, en tant qu'ils enseignent une morale pratique, ils tiennent fort à ne pas être désavoués par la conscience morale commune. Déjà, dans la spéculation pure, ils prennent soin, pour la plupart, de ne pas se mettre ouvertement en contradiction avec le « sens commun ». Plus un système est paradoxal d'apparence, plus il s'efforce de montrer que, au fond, le sens commun dit comme lui, en son langage : s'il savait s'expliquer, c'est-à-dire développer ce qu'il contient implicitement, le sens commun aboutirait à ce système. Ce souci d'avoir le sens commun pour soi ne provient pas seulement du désir de n'effaroucher personne, et de se concilier des partisans. Il répond au besoin que la pensée de l'individu ressent de se persuader à elle-même qu'elle exprime des vérités valables pour la raison de tous. *A fortiori*, s'il s'agit de morale pratique. Quelles que soient ses prétentions à l'originalité, l'auteur ne se sent tranquille que si les principes généraux formulés par lui sont, pour ainsi

dire, acceptés d'avance par la conscience commune. Et, tandis qu'il se trouve des systèmes de philosophie spéculative pour se passer de l'acquiescement, même apparent, du sens commun, et pour en appeler à des juges plus compétents, il ne se rencontre guère de doctrine morale qui ose se déclarer ouvertement en désaccord, sur les questions de pratique, avec la conscience morale de son temps. Quand Fourier ou les Saint-Simoniens veulent modifier les règles de la morale sexuelle, leur dérogation à la pratique courante prétend encore se justifier par les principes mêmes sur lesquels cette pratique repose. Elle en appelle de la conscience commune à la conscience mieux éclairée. Elle invoque le droit des deux sexes à l'égalité dans les mœurs comme devant la loi. La « réhabilitation de la chair » était, du moins pour une part, une façon de protester contre la subordination morale et légale d'un sexe à l'autre. Elle pouvait donc en ce sens, comme tout l'effort socialiste de cette période, se réclamer de la conscience morale même, qui n'est jamais lasse de demander plus de justice dans les relations humaines.

Pour conclure, les morales pratiques d'un temps donné, devant s'accorder avec la conscience commune de ce temps, s'accordent donc aussi entre elles. Les morales théoriques, de caractère plus abstrait, n'intéressent pas directement cette conscience, et peuvent diverger sans l'inquiéter.

S'il en est ainsi, le rapport de la théorie à la pratique morale devient tout à fait singulier. Partout ailleurs, il faut que le savoir théorique soit obtenu d'abord ; les applications ne sauraient venir qu'ensuite, par une série de déductions plus ou moins compliquées. Dans le cas de la morale, la pratique paraît au contraire indépendante de la théorie ; rien ne prouve que celle-ci ait précédé celle-là, et nous avons toute raison de penser le contraire. Il ne saurait être question non plus d'une déduction allant des

principes théoriques aux conséquences pratiques. Car comment cette déduction aboutirait-elle à des applications identiques, si elle partait vraiment de principes opposés? Si elle était réelle dans un des systèmes entre lesquels les philosophes se partagent, celui-là aurait sans doute la force d'éliminer les autres. Or ce résultat ne s'est jamais produit. Il faut donc avouer qu'en morale ce ne sont pas les applications qui se tirent de la théorie. Elles préexistent, au contraire : ce sont les théories qui se règlent sur elles.

Je comparerais volontiers les morales théoriques à des courbes assujetties à passer par un certain nombre de points. Ces points représentent les grandes règles de la pratique, les façons d'agir qui sont obligatoires pour la conscience morale commune d'un même temps. Ces façons sont d'ailleurs déterminées, dans une certaine mesure, les unes par les autres. Par exemple, une structure donnée de la famille entraîne nécessairement certaines conséquences dans la législation et dans les mœurs. D'autre part, les caractères les plus généraux de la nature humaine, physique et morale, et les conditions constantes de la vie en société sont comme le plan commun où ces courbes seraient tracées. Il est évident que plusieurs courbes pourront satisfaire aux conditions proposées, c'est-à-dire être sur le plan et passer par les points donnés. Pareillement, plusieurs systèmes de morale peuvent jouer le rôle de théorie à l'égard de la pratique préexistante. Pourvu qu'une déduction apparente s'établisse, ils seront tous des interprétations acceptables, sinon également satisfaisantes, de règles qui ne leur doivent point leur autorité.

De cette façon seule peut s'expliquer le paradoxe d'une pratique dont on ne doute pas, déduite d'une théorie encore incertaine. Si nous ne perdions la faculté de nous étonner de ce qui nous est familier, nous ne pourrions

assez admirer ce prodige. Quoi ! nous ne savons pas quel est le fondement de l'obligation morale, ou, si l'on aime mieux poser le problème à la façon des anciens, nous ignorons quel bien nous devrions poursuivre de préférence ; et si les uns disent le bonheur, d'autres, avec non moins de vraisemblance et d'autorité, recommandent l'obéissance à Dieu, la recherche de la perfection, l'intérêt particulier ou général, etc. Et cette incertitude si grave n'entraîne, ne permet aucune hésitation dans la pratique ! Que je sois kantien, spiritualiste, ou utilitaire, il n'en résulte aucune différence, ni pour les autres, ni pour moi-même, quant au jugement à porter sur mes actes. Si ma conduite est généralement blâmée comme immorale, j'aurais beau faire voir qu'elle est d'accord avec ma théorie, que je considère comme démontrée : le seul résultat que je saurais obtenir sera de passer probablement pour un hypocrite, qui colore ses méfaits de raisons honnêtes, et de faire étendre à ma doctrine la réprobation qui frappe mes actes.

Il suffit qu'une théorie soit en désaccord avec ce qu'exige la conscience morale commune pour que nous la condamnions comme mauvaise ; et nous n'hésitons pas à en conclure aussitôt qu'elle est fausse. La condamnation peut se trouver légitime ; il se pourrait aussi qu'elle ne le fût pas. Du moins, cette juridiction exercée sur les théories au nom de la pratique équivaut, au fond, à la reconnaissance d'un droit supérieur chez celle-ci. Si nous ne savons pas encore ce que sont réellement les morales théoriques, nous savons déjà ce qu'elles ne sont pas. Qu'elles y prétendent ou non, ce n'est pas elles qui fondent les principes directeurs de la pratique.

II

De là vient que : 1° la spéculation morale des philosophes a rarement inquiété la conscience; — 2° il n'y a guère eu de conflits entre elle et les dogmes religieux; — 3° elle se donne pour entièrement satisfaisante et possède des solutions pour tous les problèmes, ce qui n'est le cas d'aucune autre science. — En fait, c'est l'évolution de la pratique qui fait apparaître peu à peu des éléments nouveaux dans la théorie.

Cette interprétation de la nature réelle du rapport existant entre les morales théoriques et les morales pratiques est confirmée par un certain nombre de faits, qu'il serait difficile d'expliquer autrement.

En premier lieu, il est très rare qu'une doctrine morale soit combattue au nom de la conscience. Pourtant, puisque les systèmes de morale s'opposent les uns aux autres, puisque leurs principes s'excluent mutuellement, il semblerait nécessaire, si les uns ont des conséquences acceptables au point de vue de la pratique, que les autres fussent rejetés parce qu'ils conduisent à des conséquences contraires. Sans doute, les philosophes ne négligent pas toujours cet argument contre leurs adversaires. Les partisans de la « morale du devoir », pour réfuter la « morale du plaisir », ou la « morale de l'intérêt », ne manquent guère de montrer qu'elles conduisent à des conséquences inacceptables pour la conscience. Mais les défenseurs de ces morales désavouent les déductions que l'on a tirées pour eux. Ils prétendent, au contraire, que leurs doctrines aboutissent précisément aux préceptes que la conscience réclame. Et, rendant la pareille à leurs adversaires, ils se flattent à leur tour de faire voir que la « morale du devoir » ne donne nullement

satisfaction aux exigences de la conscience. C'est donc là une objection que les systèmes se renvoient les uns aux autres, avec une égale vraisemblance, car ils sont tous hors d'état de prouver que la pratique existante se tire effectivement de leurs principes, — et avec une égale injustice, car tous obéissent à une même préoccupation : tous prennent garde de choquer, par leurs préceptes, la conscience morale de leur temps.

Aussi, malgré la grande variété apparente des théories morales, surtout chez les modernes, ne se produit-il guère de système qui fasse scandale, et qui provoque l'indignation, ou seulement la désapprobation publique. Si excentrique, si peu compréhensif que soit le principe d'où il part, l'auteur trouve moyen de réintégrer dans sa doctrine, chemin faisant, les éléments qu'il avait d'abord paru négliger. Sauf exception, il finit par soutenir, comme les autres, que son système ne refuse à la conscience aucune des satisfactions qu'elle demande. C'est comme si, parmi les courbes que nous avons supposées tout à l'heure, quelques-unes affectaient des formes extraordinaires ou bizarres, mais sans cesser de remplir les conditions du problème, et de passer par les points donnés.

C'est pourquoi l'étrangeté apparente d'une doctrine morale n'inquiète personne, tant qu'il s'agit simplement de théorie. Elle n'a d'autre effet, au moins immédiat, que de fournir un aliment à la controverse philosophique. Mais la pratique y est-elle directement intéressée, la doctrine tend-elle à introduire quelque chose de nouveau dans les mœurs ou dans la législation, les choses changent de face : aussitôt se produit une réaction des plus vives. Témoin le cas de Socrate : sa conception de la morale, qui subordonne la pratique à la science, était révolutionnaire au premier chef, aux yeux de la tradition athénienne. (Elle le serait encore aujourd'hui.) Témoin

le cas de Spinoza, qui heurte de front la pratique de son temps, quand il recommande, par exemple, la méditation de la vie, et non de la mort, quand il condamne l'humilité au même titre que l'orgueil. Témoin le cas de Rousseau, mettant en question les privilèges, les droits acquis, et même le droit de propriété. On citerait sans peine d'autres exemples, et l'on verrait que c'est toujours une question touchant immédiatement à la pratique qui a soulevé contre le philosophe les protestations et les colères de ses contemporains.

En second lieu, il est remarquable que les conflits aient toujours été rares entre les théories morales et les dogmes religieux. Ils sont fréquents, au contraire, entre ces dogmes et la spéculation philosophique ou scientifique. L'antiquité les a connus comme l'Europe chrétienne. Mais c'est surtout depuis la Renaissance qu'ils se sont multipliés. La cause qui les détermine est toujours une découverte ou une nouvelle méthode, en matière de philosophie naturelle, qui paraît contredire la vérité religieusement consacrée. Faut-il rappeler les cas les plus célèbres : Anaxagore disant que le soleil est une pierre incandescente, Protagoras doutant que l'homme puisse « connaître les dieux », Galilée prouvant le mouvement de la terre, Descartes formulant la conception de la physique moderne, Diderot écrivant la *Lettre sur les Aveugles*, Darwin exposant l'hypothèse transformiste ? Partout où la tradition religieuse enseigne une certaine interprétation, métaphysique et positive, de l'univers, et par suite, implique certaines solutions des grands problèmes de la philosophie et de la science de la nature, il est sûr qu'elle s'opposera aux conceptions et aux solutions nouvelles que le progrès de la philosophie et du savoir positif fait peu à peu surgir. De là, quand elle dispose du pouvoir, — soit, comme à Athènes, parce que la démocratie

régnante est conservatrice ; soit, comme dans nos sociétés européennes, parce que la foi religieuse est tenue pour un soutien indispensable de l'ordre public, — de là, une surveillance soupçonneuse exercée sur les philosophes et sur les savants. De là même des persécutions, si les circonstances le permettent. Qu'on se rappelle les précautions humiliantes que les philosophes du xviiie siècle ont dû prendre pour dissimuler leurs idées tout en les publiant, et les éclectiques mêmes du xixe tremblant à l'idée d'être accusés de « panthéisme », de « scepticisme » et surtout de « matérialisme ! » Y a-t-il si longtemps que la géologie, l'histoire naturelle, l'histoire n'ont plus à se préoccuper de paraître d'accord avec les textes sacrés ?

D'où vient que, si ombrageux, si combatifs, quand il s'agit de philosophie naturelle, les défenseurs de la tradition religieuse et des dogmes le soient si peu en matière de spéculation morale ? Parfois, il est vrai, des doctrines ont été combattues au nom de la religion, comme immorales et impies tout ensemble. Encore, à y regarder de près, leur était-on hostile pour d'autres causes. Par exemple, quand la philosophie atomistique ou « corpusculaire » reprit faveur, dans la première moitié du xviie siècle, elle fut attaquée dans sa partie morale au nom de la religion. Mais ce que l'on visait à travers les partisans de l'épicurisme renouvelé, c'était les « libertins », c'est-à-dire les incroyants, les athées, ou, comme on dira plus tard, les libres penseurs. La théorie réellement poursuivie comme dangereuse n'était pas une morale, mais l'hypothèse des atomes, qui, croyait-on, conduisait nécessairement à l'athéisme. De même, les adversaires des philosophes français au xviiie siècle leur ont reproché l'immoralité de leur morale. Mais c'est leur exégèse et leur insurrection contre le principe d'autorité qui étaient la raison véritable du conflit. Bref, les attaques

dirigées contre une théorie morale *en tant que telle*, pour des motifs religieux, ont toujours été fort rares, si même il s'en est jamais produit.

En serait-il ainsi, si la recherche scientifique s'était développée en morale comme elle l'a fait dans l'étude de la réalité physique ? N'est-il pas évident qu'elle aurait rencontré aussi de nombreuses occasions de conflits ? De plus nombreuses même : car les croyances morales sont encore plus intimement liées aux dogmes religieux, (du moins dans les sociétés modernes), que les conceptions relatives à la nature. Le catéchisme contient plus de morale que de métaphysique. Pourtant, la spéculation philosophique sur la morale n'a guère inquiété les défenseurs de la religion. Ils savaient apparemment qu'ils n'avaient rien à en craindre. Si l'étude sociologique de la famille, de la propriété, des rapports économiques et juridiques entre les différentes classes sociales commence aujourd'hui à éveiller des défiances, c'est que cette portion de la réalité sociale est enlevée aux « morales théoriques » pour être traitée désormais par une méthode positive et scientifique.

Jusque-là, le conflit n'éclatait pas. Il eût été sans objet. Tant que les « morales théoriques » tiennent la place d'une étude scientifique, la tradition religieuse n'a pas à en prendre ombrage, ni à se défendre contre elles. Ce qui lui importe, c'est que la morale universellement admise, et solidaire de ses dogmes, conserve son autorité sur les âmes. Pourvu donc que les systèmes de morale théorique aboutissent, — par un artifice de déduction plus ou moins habile, — à s'accorder, au point de vue pratique, avec cette morale, c'est-à-dire avec la conscience commune du temps, la tradition religieuse ne s'alarmera pas de leurs prétentions philosophiques. C'est bien ainsi que les choses se sont passées jusqu'à présent. Rien, dans l'histoire de

la morale théorique, ne rappelle, même de loin, les grandes révolutions d'idées, à conséquences incalculables, qu'ont déterminées dans la conception du monde physique les découvertes de Copernic, de Képler, de Galilée. Inoffensive, la spéculation morale n'a pas été inquiétée. Bien mieux, les systèmes de morale, grâce à leur appareil logique, prêtent aux préceptes généralement admis un air de rationalité dont la tradition religieuse s'accommode à merveille. Car il est de son intérêt qu'il y ait une apparence de spéculation théorique sur la réalité morale, et que ce soit seulement une apparence.

En troisième lieu, toutes les sciences réellement spéculatives, quels qu'en soient l'objet et la méthode, vieilles de vingt siècles ou nées d'hier, s'accordent à faire un même aveu. Elles se reconnaissent imparfaites et incomplètes. Elles ne dissimulent point que ce qu'elles savent n'est rien au prix de ce qu'elles ignorent. Cela est vrai de la plus rigoureuse et de la plus avancée des sciences humaines, des mathématiques, au dire de ceux qui les ont poussées le plus loin. A plus forte raison cela est-il vrai de celles qui portent sur une réalité plus complexe. Des branches entières de la chimie sont en train de se constituer. La chimie physique ne fait que de naître. En biologie, nos ignorances sont encore formidables; et le peu que l'on sait est d'un faible secours à l'art médical. Enfin la psychologie scientifique et la sociologie sortent à peine de leur période préparatoire. Par un privilège unique et singulier, la morale théorique, seule entre toutes les sciences, ne se pose pas de problèmes, généraux ou spéciaux, qu'elle ne leur donne une réponse à son gré satisfaisante. Elle se présente comme maîtresse, dès à présent, de tout son objet. Elle n'y reconnaît point de région inexplorée, ou peut-être impénétrable à ses moyens actuels de recherche. Il est vrai qu'elle est représentée par diffé-

rents systèmes, intuitifs et inductifs, utilitaire, kantien et autres; mais aucun d'eux n'hésite à se donner pour complet et définitif.

L'objet de la science morale offre-t-il donc ce que nous ne trouvons pas dans l'objet des sciences physiques, un caractère de simplicité et de transparence parfaite? Ou possédons-nous, pour nous rendre maîtres de cet objet, une méthode particulièrement puissante? Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne se soutient : le seul fait de la multiplicité persistante des systèmes de morale les écarte. Et certes, un coup d'œil jeté sur la réalité morale fait assez comprendre qu'elle n'est ni moins complexe ni moins obscure pour nous que le reste de la nature, avant que la science en ait entrepris l'analyse.

A défaut d'autres preuves, la définition même et les prétentions des morales théoriques suffiraient donc à montrer qu'elles n'ont jamais fait œuvre de science, ni entrepris l'étude objective de la réalité morale. Un dernier argument confirme cette conclusion. Dans toutes les régions de la philosophie naturelle, partout où s'est poursuivie une recherche véritablement théorique, partout où la science s'est développée pour elle-même, par un effort désintéressé pour se rendre maîtresse de son objet, il arrive, tôt ou tard, que ses découvertes conduisent à des applications. La règle est même, quand la science est assez avancée, et si la nature de son objet le comporte, que ses progrès amènent des changements considérables dans la pratique. Si l'on veut des exemples, l'industrie mécanique, la médecine, la chirurgie diront ce qu'elles doivent aux sciences. Rien de semblable dans l'histoire de la morale. Comment la théorie y aurait-elle déterminé des progrès de la pratique, puisque la recherche théorique n'y est pas indépendante, puisqu'elle est assujettie à la condition (plus ou moins nettement aperçue, mais réelle) de ne jamais

conduire à des conclusions dont les conséquences heurteraient les règles traditionnelles, ou seraient en désaccord avec les principes de la conscience commune ? Comme il n'y a pas de progrès proprement dit de la théorie (ce qui n'est pas incompatible avec l'originalité des grands philosophes, qui d'ailleurs a ses limites), il ne saurait non plus y avoir de modification de la pratique sous l'action de ce progrès.

Au contraire, l'influence se fait plutôt sentir en sens inverse : ce sont les modifications de la pratique qui déterminent des changements dans la théorie. Elles sont dues elles-mêmes aux causes nombreuses et complexes qui agissent sur les mœurs, sur la condition des personnes et des choses, et d'une façon générale, sur les institutions : causes économiques, démographiques, politiques, religieuses, intellectuelles, etc. Non que des théories absolument nouvelles apparaissent. Il est vraisemblable que le nombre des « morales théoriques » possibles, comme celui des hypothèses métaphysiques concevables, est limité, et que toutes celles qui pouvaient être construites sont déjà connues. Néanmoins, elles peuvent se présenter sous des aspects différents, et les problèmes qu'elles discutent se posent alors en termes relativement nouveaux. C'est ainsi que la morale stoïcienne, à Rome, sous l'Empire, n'est plus tout à fait la morale de Zénon, de Chrysippe et de Cléanthe. Toujours la même dans son fond, elle s'est adaptée au milieu, très différent de son terrain d'origine, où elle a été transplantée. De même, les néo-kantiens de la fin du XIXe siècle restent attachés aux principes directeurs de la morale de Kant : cependant, sous l'influence croissante des grands problèmes économiques qui s'imposent à notre temps, leur doctrine (celle de M. Renouvier, par exemple) attribue à la morale sociale une place beaucoup plus considérable que Kant n'avait fait. En un mot,

comme l'a montré, dans ses *Origines de la Technologie*, un des hommes qui ont le plus profondément étudié la philosophie de l'action, M. Espinas, les « morales théoriques », loin d'être la science de la réalité morale, sont elles-mêmes une partie de l'objet de cette science. C'est à celle-ci qu'il appartient de les étudier dans leurs rapports avec l'ensemble de l'évolution sociale, pour un temps et pour une civilisation donnés.

III

La pratique aurait ses principes propres indépendamment de la théorie. — Carnéade. — La philosophie morale du christianisme. — Kant et la *Critique de la Raison pratique*. — Effort pour établir la conformité de la raison et de la foi morale. — Causes de l'insuccès de cet effort.

Les caractères singuliers de la morale théorique n'ont pas tout à fait échappé à l'attention des philosophes. Certains d'entre eux se sont bien aperçus que la spéculation en morale différait essentiellement de ce qu'elle est en toute autre matière. Pour rendre compte de cette différence, ils disent que le cas de la morale est sans analogue, et que « la pratique a ses principes propres qui ne dépendent pas de la théorie ».

Déjà, dans l'antiquité, nous rencontrons une doctrine qui annonce et prépare cette thèse. Selon Carnéade et ses disciples de la nouvelle Académie, le philosophe doit distinguer entre le domaine de la connaissance et celui de l'action. Au point de vue de la connaissance, nous n'avons pas de critérium du vrai. Nous ne devons pas affirmer ceci plutôt que cela : la seule attitude raisonnable est de suspendre son jugement. Mais nous ne sommes

pas uniquement des esprits qui connaissent; nous sommes des êtres vivants, embarqués dans l'action. Il nous faut, bon gré mal gré, répondre aux questions que la vie nous pose à chaque instant. Cette nécessité nous autorise à admettre des degrés de vraisemblance, pour nos perceptions par exemple, dont nous ne pouvons jamais établir la conformité à leur objet, mais qu'au point de vue pratique nous sommes pourtant obligés de prendre pour point de départ de nos actes, quand elles satisfont à certaines conditions. Il n'est pas encore question, comme on voit, pour Carnéade, d'une certitude d'un genre particulier qui serait propre à la morale, et indépendante de la connaissance intellectuelle. Rien ne nous permet de croire qu'une conception de ce genre se soit présentée à son esprit. Il n'existe, au contraire, selon lui, de certitude d'aucune sorte. Son scepticisme logique n'a pas pour contrepoids un dogmatisme moral. Il est au moins vraisemblable que le philosophe grec aurait rejeté comme confuse ou inintelligible l'idée d'une certitude qui ne fût pas la certitude d'une connaissance. Mais il n'en a pas moins établi le premier une distinction philosophique entre le domaine de la spéculation et celui de la pratique, admettant pour celle-ci la possibilité de juger qu'il rejetait pour celle-là.

Une fois née, l'idée de cette distinction ne devait plus disparaître. Mais, comme l'ensemble de la philosophie morale, elle s'est modifiée profondément sous l'influence des conceptions et des croyances chrétiennes. La pratique fut mise à part de la théorie, non plus seulement parce que, comme dit Descartes, « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables »; mais pour des raisons nouvelles et plus profondes. Elle devient indépendante du savoir, par essence.

Elle a sa dignité, sa valeur, ses principes propres. C'est que, pour le chrétien, la question du salut prime toutes les autres. Faire son salut est la règle suprême de sa vie. Or le salut ne dépend pas seulement du mérite de l'homme. Dans l'état d'impuissance où le péché a réduit la créature, le mérite peut être une condition nécessaire : il n'est pas une condition suffisante. Il y faut encore la grâce.

Mais si le salut ne dépend pas du mérite seul de l'homme, à plus forte raison ne dépendra-t-il pas de son savoir : car le savoir n'est nullement, par lui-même, un mérite. La science, au point de vue du salut, offre peut-être plus de dangers que d'avantages. La *libido sciendi*, diront les jansénistes, n'est pas moins propre à perdre l'âme que la *libido sentiendi*. Moins grossière, ce qui fait que l'on s'en défie moins, elle prédispose davantage à l'orgueil, et elle ne détourne pas moins l'homme de son véritable objet, qui est Dieu. Le royaume du ciel sera plutôt conquis par les ignorants que par les savants. Par conséquent, puisque la pratique peut être excellente en l'absence de toute science, il faut admettre qu'elle se suffit à elle-même. Elle a donc ses principes propres, qui ne relèvent pas de l'intelligence. La perfection morale ne dépend pas de la science, mais de vertus où la science n'a rien à voir, telles que l'humilité, l'obéissance, la charité. Conception toute nouvelle, dont il n'y a pas trace dans la morale antique, qui, du moins chez les philosophes, n'était jamais subordonnée à la pensée de l'autre vie, ni au désir de « gagner le ciel ».

De là, dans la philosophie moderne, deux grands courants distincts, qui se mêlent souvent intimement sans jamais se confondre tout à fait. L'un porte les doctrines intellectualistes et rationalistes, où revit l'esprit de la spéculation grecque, et qui cherchent à fonder sur la théorie les règles de l'action ; l'autre, les doctrines mystiques,

sentimentales, volontaristes, où l'esprit de la théologie chrétienne a pris une forme philosophique, et qui proclament l'indépendance de la pratique à l'égard du savoir. Ces deux tendances ne s'excluent pas, comme le prouve la tradition chrétienne elle-même, où les idées helléniques entrent pour une part qu'il est difficile d'exagérer. Elles se combattent et se concilient. Elles entrent toutes deux, pour une part tantôt plus grande, tantôt moindre, dans les philosophies modernes. Il est toujours possible, cependant, de discerner laquelle des deux prédomine dans un système, et le signe le plus caractéristique, à cet égard, est précisément la détermination dans ce système des rapports entre la théorie et la pratique morale.

Kant est peut-être le philosophe qui a posé ce problème avec le plus de netteté et de franchise. Il en a fait, expressément, un des points essentiels de son système, un de ceux par où se rejoignent la *Critique de la Raison pure* et la *Critique de la Raison pratique*. La question centrale de sa philosophie, autour de laquelle les autres se disposent, semble être de savoir comment fonder rationnellement, à la fois, et la science et la morale.

La solution proposée par Kant veut être sincèrement rationaliste. Il s'arrête à peine à rejeter les théories trop aisées qui rendent compte de la moralité par l'existence d'un « sens moral » en nous. Il insiste avec force sur l'inconsistance et sur la pauvreté des doctrines morales du sentiment, de celle de Jacobi, par exemple. A ses yeux, l'ordre moral est un ordre rationnel. La symétrie même qu'il a établie, au prix de grands efforts, entre la *Critique de la Raison pratique* et la *Critique de la Raison pure* ne permet pas d'en douter. La loi morale s'impose à nous comme universelle et nécessaire, ce qui, dans le langage de Kant, signifie qu'elle est rationnelle. Par là, il reste un des hommes représentatifs de ce XVIII[e] siècle, qui, plus

encore peut-être que le XVII[e], a eu confiance en la raison. Mais sa doctrine présente en même temps un autre aspect, tout différent du premier. Cette raison, à laquelle il rapporte l'ordre moral, n'est pas la raison qui connaît, et dont la fonction est de fonder la science : c'est la raison qui commande, et qui le fait au nom de principes que la raison qui connaît n'a pas établis. Tout en s'efforçant de maintenir l'unité de la raison sous la dualité de ses fonctions, Kant reconnaît à la raison qui commande un véritable droit de préséance. Par elle, nous obtenons une certitude pratique, suffisante, bien que non démontrée, en des questions que la raison théorique ne serait jamais capable de trancher. Elle nous édifie sur notre destinée, sur notre essence véritable, sur ce que nous avons à attendre après la mort. Par le seul fait qu'elle formule l'impératif de la moralité, et qu'elle le reconnaît absolu, la raison pratique procure à l'homme, sur ces grands problèmes, une lumière qui n'est pas sans doute celle de la science, mais qui y supplée ; et cela, sans que l'impératif moral ait besoin lui-même d'être légitimé. Il suffit que la raison pratique l'énonce, pour qu'en même temps elle s'y soumette.

C'est là un rationalisme singulier. Il est étrange que la raison, dans son usage pratique, décide sur des questions que la raison théorique était obligée de laisser ouvertes. A vrai dire, la raison pratique pourrait s'appeler aussi raison révélatrice. Elle nous atteste notre essence nouménale, et justifie notre croyance à la liberté. Elle nous ouvre l'accès d'un monde intelligible, dont la raison théorique ne concevrait jamais que la possibilité vide. En même temps, elle découvre à tous les hommes, aux ignorants comme aux savants, ce qu'il leur est nécessaire de savoir pour bien agir. Enfin, quoi que Kant en ait pensé, elle se place au-dessus de la critique. La loi morale,

en tant qu'impérative, ne souffre point de discussion. Elle s'impose par une autorité qui lui est propre, qui n'a point d'analogue, et qu'il serait immoral de mettre même en question. Les caractères de l'impératif catégorique, que Kant a marqués avec tant d'énergie (nous sommes les soldats de la moralité, la loi morale exige l'obéissance passive, on ne discute pas avec le devoir, etc.) montrent assez que l'essence de la moralité consiste pour lui dans la bonne volonté conçue comme une volonté soumise à la loi morale. Sans doute, l'autonomie de la volonté permet de dire que si la raison se soumet, elle est en même temps législatrice : mais notre propre causalité, en tant qu'êtres libres et intelligibles, nous demeure obscure, tandis que rien n'est clair, immédiat, impérieux, comme le devoir auquel chaque individu se sent obligé d'obéir.

Ainsi, malgré le rationalisme de Kant, sa doctrine morale est l'aboutissement naturel des efforts philosophiques qui, sous l'influence des croyances chrétiennes, tendent à soumettre le monde moral et social à des règles dont la raison théorique n'est pas juge. Ces règles échappent à la critique, parce qu'elles ont leur origine dans une région supérieure. Monde intelligible, royaume des fins, dit Kant : règne de la grâce, cité de Dieu, disait-on avant lui. Mais si d'autres avaient pris une position analogue, jamais aucun d'eux ne l'avait défendue avec autant de force. Kant ne demande rien aux puissances non intellectuelles de l'âme. C'est dans la raison même qu'il loge le principe que les autres distinguaient de la raison. C'est de la raison même qu'il veut faire sortir la loi à laquelle elle se soumet, à la fois législatrice et sujette, aussi souverainement libre comme législatrice que pieusement obéissante comme sujette. Jamais effort plus puissant et plus sincère n'a été tenté pour tirer de la raison une

révélation naturelle, et pour lui persuader qu'en se soumettant à une loi absolue, indiscutable, elle n'abandonne ni ne compromet rien de ses droits légitimes. Mais c'est un effort suprême, et comme désespéré. S'il ne réussit pas, il faudra renoncer à établir, du moins *rationnellement*, que la pratique morale a ses principes propres, indépendants de la théorie.

Au fond, l'entreprise de Kant ne diffère pas autant qu'il semblerait d'abord des tentatives si fréquentes chez ses prédécesseurs modernes pour établir un accord entre la raison et la foi. Le problème posé par Kant est de même nature que le leur. Les métaphysiciens antérieurs cherchaient à faire coïncider les résultats de la spéculation philosophique avec les vérités enseignées au nom de la religion. Le dernier essai de ce genre fut fait (peut-être sans grande conviction) par Leibniz. Kant les juge tous également malheureux et stériles. Selon lui, les prétentions de la métaphysique dogmatique sont insoutenables, et comme elle est incapable de se défendre contre les attaques du scepticisme, elle ne fait que compromettre, par ses démonstrations ruineuses, les vérités qu'elle prétend confirmer. Mais Kant lui-même cherche, à son tour, à établir l'accord de la raison et de la foi, — avec cette différence, qu'il ne s'agit plus pour lui d'une foi portant sur des dogmes ou des vérités révélées. Cette foi a pour unique objet la loi morale, le devoir, sorte de révélation naturelle à laquelle participent tous les êtres raisonnables et libres, capables de moralité. Mais, comme cette révélation est pour Kant intérieure à la raison, ce qui n'est en réalité qu'une conciliation de la raison et de la foi devient à ses yeux une harmonie naturelle de la raison dans son usage pratique avec la raison dans son usage théorique. Et comment douter de cette harmonie, puisque la raison est une?

Ainsi se retrouve, dans la doctrine morale de Kant, le caractère que le chapitre précédent a signalé dans les morales théoriques en général. Comme les autres, elle est une théorie d'un genre étrange. Elle n'a pas pour objet d'organiser d'abord un système de connaissances, sur lesquelles se réglerait ensuite une pratique réfléchie et rationnelle : elle est, au contraire, un effort pour *rationaliser* la pratique, qui préexiste à toute théorie, et qui n'en dépend point. C'est ce qu'exprime très clairement le *Primat* que Kant reconnaît à la raison pratique. Kant constate ainsi, en essayant de l'incorporer à son système, le fait que l'observation non prévenue ne peut manquer d'apercevoir : à savoir, que les règles obligatoires de la pratique morale ne sont point déduites de la connaissance théorique, qu'elles ont leur valeur et leur dignité propres, et que la théorie, même rationnelle en apparence, est assujettie à s'accorder avec ces règles, qui sont absolues. Bref, la plus « extraordinaire » (dans tous les sens du mot) des morales théoriques fournit ainsi la preuve, par sa structure même, que l'intérêt moral s'y subordonne l'intérêt théorique de la façon la plus stricte, et que l'effort spéculatif qui s'y manifeste n'a rien de commun avec une recherche scientifique.

Pour conclure, l'idée que la pratique a ses principes propres et indépendants de la théorie contient, sans les distinguer, la constatation d'un fait, qui est exact, et le germe d'une théorie, qui ne l'est pas. Le fait avait été signalé par les nouveaux Académiciens : à défaut d'une certitude théorique où se fonder, la pratique veut néanmoins avoir des règles. Elle ne peut s'en passer, et elle s'en procure au moins de provisoires, dont elle se satisfait en attendant mieux. Cela est vrai de toutes les formes de l'action. Pendant de longs siècles, l'homme, ignorant les lois de presque tous les phénomènes physiques, n'en

a pas moins systématisé, tant bien que mal, une pratique qui s'est modifiée lentement à mesure que la science de la nature faisait des progrès. A plus forte raison, la pratique morale, qui est imposée à chaque conscience individuelle par une pression sociale très forte, a-t-elle existé et existe-t-elle encore indépendamment de toute spéculation.

La théorie, qui n'est pas exacte, consiste à ériger le fait en droit, comme Kant a essayé de le faire en affirmant le *Primat* de la raison pratique. Elle consiste à soutenir que si les règles de la pratique morale ne sont point établies sur une connaissance scientifique et objective de la réalité, c'est qu'elles n'ont point besoin de l'être; qu'elles se fondent par ailleurs, ou simplement sur elles-mêmes, que la raison et la moralité le veulent ainsi. C'est pourquoi Kant a appelé « fait de la raison » l'obligation qu'il saisissait dans la conscience, et il a édifié sa théorie morale sur ce fait. Mais un « fait de la raison » est un véritable monstre dans une philosophie comme la sienne, où tout ce qui est « fait » appartient au monde des phénomènes, et tout ce qui est « raison » au monde intelligible. Le caractère hybride de l'impératif catégorique trahit l'artifice de la conception. Ce fait, s'il est vraiment un fait, nous est donné de la même façon que les autres, et quoi que Kant conclue de la sublimité du devoir, au même titre que les autres. Si Kant y voit un « fait de la raison », c'est parce que ce fait incomparable est, à ses yeux, une révélation de l'absolu en nous. Dès lors, la morale théorique, telle que Kant l'a construite, n'apparaît plus que comme un effort pour concilier, ou plutôt pour identifier, la foi morale avec la raison.

IV

Pourquoi les rapports rationnels de la théorie et de la pratique ne se sont pas encore établis dans la morale. — Les autres sciences de la nature ont traversé elles aussi une période analogue. — Comparaison de la « morale théorique » des modernes avec la physique des anciens. — Tant que la méthode dialectique est employée, la « métamorale » subsiste.

Une dernière question reste à élucider. Pourquoi les rapports normaux de la théorie et de la pratique ne se sont-ils pas, jusqu'à présent, établis en morale comme ailleurs? Les autres portions de la réalité donnée dans l'expérience sont devenues peu à peu des objets de recherche scientifique; s'il y a une réalité morale objective, comment n'a-t-elle fourni matière qu'à des « morales théoriques »? Ne serait-ce pas qu'en effet, comme le soutiennent les auteurs de ces morales, à un objet différent convient une forme de spéculation différente?

La réponse à cette question se trouve déjà dans les considérations du premier chapitre sur l'évolution générale des rapports de la théorie et de la pratique, et sur leur évolution particulière dans le cas de la morale. Des intérêts sociaux très puissants, des sentiments très énergiques s'opposent pour ainsi dire *a priori* à ce que les choses morales fassent l'objet d'une étude objective et désintéressée. Il n'en est pas de la morale comme de la cristallographie ou de la mécanique. L'attitude scientifique est, par définition, une attitude critique. Comment prendre cette attitude à l'égard de règles dont le caractère obligatoire imprime le respect à toutes les consciences? De même que l'attitude critique, dans la science des religions, a dû paraître irréligieuse, bien qu'elle ne le soit pas nécessairement, de même, dans une science de la réalité

morale, elle prend presque à coup sûr un air d'immoralité. Elle semble, à tort, inséparable d'une sorte de scepticisme, que la conscience commune condamne, soit comme un manque de sens moral (correspondant à l'indifférence en matière de religion), soit comme un principe d'anarchie qui mettrait en question toutes les institutions sociales, c'est-à-dire l'existence même de la société. Tout effort pour considérer la réalité morale en faisant abstraction du respect que la conscience exige pour ses impératifs, provoque donc aussitôt une réaction extrêmement vive. En un mot, si la première condition d'une étude scientifique est de « désubjectiver » les faits, de négliger l'aspect par où ils touchent notre sensibilité, et de les traduire en une forme qui puisse être élaborée par l'entendement, les faits moraux ne devaient pas devenir aisément objet de science, et il n'est pas surprenant que les difficultés préliminaires n'aient pas été toutes surmontées jusqu'à présent.

En outre, l'état actuel de la spéculation morale n'est pas aussi exceptionnel qu'il semble d'abord. A une époque plus ou moins reculée, les autres sciences de la nature l'ont également traversé. Je ne parle pas seulement des étapes successives qui ont conduit ces sciences à considérer enfin leur objet d'un point de vue désintéressé : je parle de la structure même de la science, de sa méthode, et de la façon de poser les problèmes. Nous n'avons pas encore de « physique des mœurs », qui s'attache à observer et à classer les faits moraux, dans leur diversité réelle et concrète, selon les temps et les lieux, et à les analyser pour en dégager les lois, au moyen de la méthode comparative; nous en sommes encore à la « morale théorique » qui spécule abstraitement sur les idées de bien, de mal, de mérite, de sanction, de responsabilité, de justice, de propriété, de solidarité, de devoir, et de droit. — Il est

vrai : mais y a-t-il si longtemps que les sciences aujourd'hui les plus sûres de leur méthode, la physique par exemple, spéculaient non moins abstraitement sur les éléments et sur le vide? Dans l'antiquité classique, dont nous sommes restés, à plusieurs égards, beaucoup plus près que nous ne pensons, la « science physique » offrait des caractères remarquablement semblables à ceux que présente aujourd'hui la « science de la morale ». L'analogie devient frappante si l'on remonte assez haut, jusqu'aux φυσικοί qui ont précédé Socrate. Leur tendance à expliquer l'ensemble des phénomènes par un ou plusieurs éléments fondamentaux, leur manière de rendre compte des faits en rapprochant ou en séparant le sec et l'humide, le froid et le chaud, ou les atomes, se retrouve dans l'effort de nos philosophes pour expliquer toute la réalité morale par un ou plusieurs éléments fondamentaux (le plaisir, l'intérêt, le devoir), et dans leur façon de séparer ou de rapprocher l'utile et le bien, l'agréable et l'obligatoire. Même facilité apparente, des deux parts, pour la construction rapide d'un édifice scientifique achevé ; même réapparition constante de systèmes opposés les uns aux autres, dont aucun n'a jamais assez de force pour triompher de ses adversaires, enfin même impuissance de tous à rendre compte, ne fût-ce qu'imparfaitement, de la complexité réelle des faits. Et comme les anciens, par cette méthode, n'ont jamais pu bâtir que des physiques plus ou moins vraisemblables, — qui d'ailleurs n'étaient point vraies; pareillement, la spéculation morale des philosophes n'a jamais produit que des « morales théoriques » plus ou moins acceptables pour la conscience de leur temps, mais dépourvues de valeur scientifique.

Le débat entre utilitaires, hédonistes, eudémonistes, kantiens, et autres théoriciens de la morale, à le considérer du point de vue formel, correspond donc assez exactement

au débat entre les partisans d'Héraclite, d'Anaxagore, d'Empédocle, de Démocrite, de Parménide sur les principes de la physique. Dans les doctrines de ces philosophes, la connaissance positive de quelques faits se trouvait mêlée à des conceptions métaphysiques, et la séparation de ces deux catégories d'éléments ne s'est accomplie que peu à peu. De même, dans nos systèmes de morale théorique se trouvent confondues des observations de faits et des conceptions métaphysiques, que l'on pourrait plus précisément appeler *métamorales*, si le mot n'est pas trop barbare : j'entends par là tout ce qui est supposé transcendant par rapport à la réalité morale donnée, et nécessaire à l'intelligibilité de cette réalité. Nous ne souffrons plus de telles confusions dans la physique ; mais, dans nos « morales théoriques » elles ne nous choquent pas encore. La forme que la spéculation morale a conservée jusqu'à présent est, il est vrai, très propre à les entretenir.

Cette spéculation porte encore l'empreinte très reconnaissable du génie grec, d'où elle est issue, comme presque toutes nos sciences. Ce génie a conçu l'intelligibilité de l'univers sous la forme de l'harmonie des idées, et il s'est représenté l'ordre des êtres dans la nature par le moyen de la hiérarchie des genres et des espèces. Par suite, pour construire la science, où il voyait une expression de la réalité même de l'être, il a procédé par la détermination de concepts. C'est donc à cette méthode qu'il a demandé aussi l'intelligibilité des choses morales. M. Boutroux appelle Socrate le fondateur de la science morale. M. Zeller voit en ce même Socrate le fondateur de la philosophie du concept. Les deux noms lui conviennent également ; car ils expriment, au fond, la même idée. D'une part, la « science morale » que Socrate a voulu fonder consiste en une détermination des concepts moraux ;

et d'autre part la « philosophie du concept », dont M. Zeller lui attribue la découverte, n'a guère été appliquée par lui qu'à des questions concernant la morale.

Cette philosophie du concept est devenue chez Platon la dialectique, et chez Aristote, la construction métaphysique et scientifique que l'on sait, où la méthode est demeurée essentiellement dialectique. Malgré le goût d'Aristote lui-même et de beaucoup de savants anciens pour les recherches expérimentales, cette méthode a toujours empêché que leur physique ne fît le pas décisif qui l'aurait rendue positive. Il fallait, pour en arriver là, que le contenu et l'usage des concepts antiques de « nature », de « mouvement », d' « élément », se fussent profondément modifiés. Plus précisément, il fallut que les physiciens modernes, laissant de côté les concepts généraux, plus métaphysiques que physiques, apprissent à ne considérer que les faits et les relations données par l'expérience entre les faits. Révolution qui n'alla point sans des luttes opiniâtres, et qui ne fut achevée qu'avec le XVI[e] siècle.

Combien la méthode dialectique ne devait-elle pas se maintenir plus longtemps encore en morale! Dans les sciences qui étudient la réalité physique, dès que la méthode inductive et expérimentale eut commencé à établir des lois proprement dites (ce qui ne fut guère possible, il est vrai, qu'après certaines découvertes en mathématiques et en mécanique), la fin de la spéculation dialectique ne fut plus qu'une question de temps. La valeur des résultats obtenus finit par triompher des préventions les plus obstinées. Entre deux méthodes, l'une fertile seulement en disputes, l'autre féconde en découvertes dont les applications vont à l'infini, le choix, à la longue, ne peut rester douteux. Mais les sciences qui ont pour objet la réalité morale n'en sont pas encore à ce point. Le prestige de la spéculation traditionnelle sur les concepts n'est pas

encore contrebalancé par l'importance des résultats positifs dus à une méthode objective d'investigation. Ces résultats n'apparaîtront sans doute que lentement. L'ancienne méthode a l'assentiment secret des consciences, l'appui des croyances religieuses et des forces de conservation sociale. En un mot, elle ne perdra son autorité que très difficilement. La critique des concepts moraux a beau montrer que leur simplicité apparente est illusoire, et qu'en réalité ils sont à la fois extraordinairement complexes, flottants, et mal définis : idées claires, si l'on veut, mais non pas idées distinctes. Cette critique, telle que l'a exécutée M. Simmel, par exemple, n'est pas décisive, malgré l'ingéniosité et le talent de son auteur, parce qu'elle est elle-même dialectique. Tant que le sentiment de la vérité positive, dans cet ordre de recherches, ne sera pas devenu familier aux esprits comme il l'est depuis longtemps dans l'ordre des recherches physiques, il est à craindre que la spéculation morale ne persiste à travailler dialectiquement sur des concepts.

Du moins, sans rien préjuger de l'avenir, voyons-nous que cette forme de la spéculation morale n'est pas une anomalie. L'esprit humain n'a pas commencé par prendre, à l'égard de la réalité morale, une attitude différente de celle qu'il avait eue d'abord à l'égard de la réalité physique. Ce qui est vrai, au contraire, c'est qu'il a conservé, pour l'étude des choses morales, une méthode dont il s'est défait ailleurs depuis quelque temps : persistance qui s'explique assez par les caractères propres à cette partie de la réalité, et par les sentiments qu'elle éveille en nous. La « morale théorique », semblable en ce point au système physique des anciens, a été et est encore un effort pour saisir son objet comme intelligible. Mais cet effort n'implique pas la possession immédiate de la méthode dont il conviendrait d'user, et le philosophe se flatte obsti-

nément d'établir la science de la morale par une analyse dialectique de concepts. Mieux employé, cet effort cherchera à constituer ce que Comte, au siècle dernier, appelait la « physique sociale ». C'est l'œuvre qu'a entreprise la sociologie scientifique.

Mais, par l'effet d'une loi bien connue de l'histoire des sciences, les sociologues paraissent, — et ils doivent paraître, — se placer en dehors de la science dont ils sont en réalité les continuateurs actifs, tandis que ceux qui restent attachés à une méthode stérile et surannée s'en considèrent comme les seuls représentants. Les inventeurs d'expériences, qui contribuèrent si efficacement, au XVIe siècle, à donner à la physique l'impulsion qu'elle suit depuis lors, n'étaient-ils pas de vulgaires empiriques, ou moins encore, aux yeux des professeurs qui, dans les cours de philosophie, enseignaient la physique d'Aristote avec sa métaphysique et sa logique ?

Pourtant, ce sont les premiers qui étaient les vrais successeurs des savants grecs et d'Aristote lui-même. Pareillement, la production des « morales théoriques » est aujourd'hui fort ralentie, sinon tout à fait arrêtée. A une ou deux exceptions près, celles qui ont paru dans le cours du XIXe siècle n'ont guère été que des variantes plus ou moins ingénieuses de doctrines nées dans les siècles précédents. Mais la tradition se perpétue par l'enseignement. Beaucoup, parmi les écrivains qui l'entretiennent, seraient sans doute surpris si on leur disait que la vraie spéculation morale de notre temps se trouve, non pas dans leurs livres, mais dans les travaux de ces sociologues à qui ils n'accordent qu'à regret le droit d'exister. Ils n'y reconnaissent pas la « morale théorique ». Et il est vrai qu'elle n'y est point. Mais les scolastiques non plus ne reconnaissaient pas leur « physique » dans les recherches expérimentales qui allaient la supplanter.

CHAPITRE III

LES POSTULATS DE LA MORALE THÉORIQUE

La morale théorique, qui prétend être à la fois spéculative et normative, se trouve détournée, par cette prétention même, de l'étude objective de la réalité morale. Préoccupée d'établir rationnellement *ce qui doit être*, elle ne procède pas à l'égard de cette réalité comme font les sciences de la nature à l'égard des phénomènes donnés; elle ne s'attache pas à l'étude patiente et minutieuse de ce qui est. Cependant, en tant que normative, la morale théorique se donne pour fin de diriger dans un sens déterminé par elle la conduite des hommes, c'est-à-dire d'exercer une action positive sur la réalité morale. Ne faudrait-il pas, pour que son action fût efficace, que cette réalité fût connue d'une manière scientifique ? Comment la morale théorique, telle que la présentent d'ordinaire les philosophes, pare-t-elle à cette difficulté ?

En fait, le manque de cette connaissance scientifique préalable ne l'a jamais empêchée de formuler ses règles et ses préceptes. Elle prend pour accordé qu'elle sait de l'homme et de la société tout ce qu'il lui est nécessaire de savoir. En un mot, elle se donne un certain nombre de postulats. Elle les considère comme valables sans les examiner, parce qu'ils sont impliqués par la pratique. Ici encore, le caractère en quelque sorte sacré dont la morale (en tant que normative) est revêtue aux yeux de la conscience a exclu *a priori* la critique.

I

Premier postulat : la nature humaine est toujours identique à elle-même, en tout temps et en tout lieu. — Ce postulat permet de spéculer abstraitement sur le concept de « l'homme ». — Examen du contenu de ce concept dans la philosophie grecque, dans la philosophie moderne et chrétienne. — Élargissement de l'idée concrète d'humanité au XIX[e] siècle, dû aux progrès des sciences historiques, anthropologiques, géographiques, etc. — Insuffisance de la méthode d'analyse psychologique, nécessité de la méthode sociologique pour l'étude de la réalité morale.

Le premier de ces postulats consiste à admettre l'idée abstraite d'une « nature humaine », individuelle et sociale, toujours identique à elle-même dans tous les temps et dans tous les pays, et à considérer cette nature comme assez bien connue pour qu'on puisse lui prescrire les règles de conduite qui conviennent le mieux en chaque circonstance. Toutes les morales théoriques supposent ce postulat. La morale kantienne va plus loin encore. Elle légifère pour tous les êtres raisonnables et libres, dont l'espèce humaine n'est peut-être qu'une petite fraction. Les morales du sentiment, les morales de l'intérêt, moins ambitieuses, se tiennent plus près de l'expérience ; elles s'adressent cependant, elles aussi, à l'homme pris d'une manière abstraite et générale, indépendamment de toute détermination particulière de temps et de lieu. Elles aussi admettent implicitement qu'il y a une « nature humaine » constante, toujours semblable à elle-même, et que nous n'avons pas besoin, pour la connaître, d'une étude scientifique analogue à celle dont la nature physique est l'objet : tout l'effort de la morale peut se porter d'emblée à la recherche des principes et à la formulation des devoirs.

Ce double postulat est aussi ancien que la morale théorique elle-même. Il naissait, pour ainsi dire, spontanément, de la méthode conceptuelle et dialectique employée par ses fondateurs. La science, selon eux, devait avoir pour objet non ce qui est passager, individuel, périssable : les phénomènes, — mais ce qui est immuable, général, éternel : les idées, les formes, les définitions. La science morale, en particulier, devait chercher dans la définition générale de l'homme l'expression adéquate de son essence immuable et éternelle, et spéculer ensuite, en toute sécurité, sur cette définition, en même temps que sur les concepts proprement moraux de bien, de mal, de juste, d'injuste, d'utile et d'agréable. Les morales théoriques modernes sont restées fidèles, en ce point, à la tradition. Elles ont modifié, il est vrai, la position et l'énoncé de beaucoup de problèmes. Mais elles n'ont pas senti la nécessité de renoncer à ce double postulat.

Or « l'homme » qui a servi d'objet à la spéculation morale grecque est loin de représenter d'une manière exacte toute l'humanité. C'est, au contraire, l'homme d'une certaine race et d'un certain temps : c'est le Grec. On sait quelle distance les Hellènes mettaient entre eux et les barbares. Au moment surtout où leur philosophie morale s'est fondée avec Socrate, au moment où leur civilisation, leur art, leur industrie avaient pris leur plein développement, ils pouvaient avoir oublié, ou ils considéraient comme peu de chose, ce qu'ils devaient aux civilisations plus anciennes de l'Égypte et de l'Orient. Les barbares entraient, sans doute, dans la définition de l'humanité, mais à la façon des esclaves, qu'ils étaient destinés à fournir. C'étaient des hommes de « deuxième catégorie ». C'est à peu près ainsi que les modernes distinguent les peuples civilisés des autres (*Naturvölker und Kulturvölker*) ; avec cette différence, toutefois, que l'ethno-

graphie a entrepris, depuis le XIXe siècle, une étude scientifique des peuples non civilisés, tandis que les Grecs n'ont jamais songé à rien de pareil pour les barbares, avec qui ils étaient continuellement en contact. Non par manque de curiosité ; mais les mœurs et les institutions des barbares étaient pour eux un objet d'amusement plutôt que de science. Ils y trouvaient une pâture pour leur goût du merveilleux et des récits extraordinaires. « Les Grecs, a dit Hegel, — qui ressentait pour eux une admiration enthousiaste ; — les Grecs ont connu la Grèce, ils n'ont pas connu l'humanité. » Au monde fini de la cosmologie de Platon et d'Aristote correspond la somme limitée des cités helléniques. Le reste des hommes représente τὸ ἄπειρον : matière indéfinie, indispensable peut-être, mais réfractaire à la beauté et à l'ordre qui sont tout aux yeux des Grecs.

Le mélange des peuples et des idées pendant la période hellénistique, puis l'organisation romaine du monde antique, firent beaucoup pour affaiblir ce préjugé, qui parut succomber tout à fait à la victoire du christianisme. La distinction entre le Grec ou le Romain d'une part, et les barbares de l'autre, ne pouvait subsister quand la limite s'effaçait entre le peuple élu et les gentils. Adam n'avait-il pas entraîné tous les hommes dans sa chute? Le Christ ne les avait-il pas tous rachetés? De là, un effort pour conquérir les hommes à l'Église unique, un esprit de prosélytisme inconnu des anciens, et une conception de l'humanité tout autre que la leur.

Toutefois la tradition catholique, bien qu' « universelle » par définition, devait tendre à identifier avec l'humanité même la portion de l'humanité où elle dominerait. De fait, depuis la fin du Ve siècle jusqu'à la diffusion de l'Islam, le christianisme a occupé la presque totalité du monde connu des anciens. Il avait même converti la plupart des

nations barbares à qui l'empire romain avait eu affaire. L'illusion s'établit alors que l'humanité chrétienne ou l'humanité tout court, c'était à peu près la même chose. L'ignorance des siècles obscurs aidant, cette croyance s'est enracinée avec tant de force que rien n'a pu, depuis lors, l'extirper : ni les conquêtes des musulmans, — car la Providence voulait qu'il y eût des « infidèles » au dehors, comme elle conservait des « témoins », les Juifs, à l'intérieur même de la chrétienté ; — ni la découverte successive des grands empires de l'Extrême-Orient et des deux Amériques, ni enfin celle des masses profondes du continent noir. De même que chaque individu, aussitôt qu'il cesse de s'observer, se prend naïvement pour le centre du monde, chaque peuple ou peuplade, chaque civilisation se considère comme résumant en elle-même toute l'humanité. La nôtre ne fait pas exception à cette règle. On n'ignore pas, sans doute, que l'Asie compte à elle seule plus de bouddhistes que toutes les parties du monde ensemble ne contiennent de chrétiens. Mais la réalité de ces centaines de millions d'hommes appartenant à une civilisation lointaine n'est que *conçue ;* il y faut un acte de réflexion, qui n'a lieu qu'à intervalles. Elle n'est pas *sentie* à tout instant, comme la civilisation en qui et de qui nous vivons.

Ainsi, la spéculation morale qui s'est développée en Europe chez les modernes a eu pour objet, en principe, l'homme pris universellement ; en fait, l'homme de la société occidentale et chrétienne. Elle correspond à la psychologie introspective traditionnelle, qui étudie, elle aussi, l'homme « blanc et civilisé ». C'est encore le postulat de la spéculation morale grecque, modifié, élargi, mais reconnaissable.

Ce postulat, dira-t-on peut-être, était indispensable, si l'on ne se résignait pas à attendre, pour établir la morale, que nous eussions une connaissance complète et scienti-

fique des civilisations étrangères et des sociétés inférieures. En outre, il n'y a point d'inconvénient à l'admettre. Il repose sur une induction légitime, et rien n'empêche de conclure de la nature psychologique et morale des hommes que l'on connaît à celle des hommes que l'on n'a jamais vus. C'est ainsi que les Grecs, tout borné que fût leur horizon ethnographique, ont si admirablement connu et décrit les inclinations et les passions de l'homme, qu'on n'a guère pu les dépasser en cette matière. Leur littérature, à ce point de vue, ne craint pas la comparaison avec celles des modernes. A leur tour, les grands moralistes chrétiens, qui n'avaient pas un champ d'observation beaucoup plus étendu, n'en ont pas moins formulé des vérités valables pour les hommes de tous les temps et de tous les pays. Partout l'amour, l'ambition, l'amour-propre, l'avarice, l'envie et les autres passions naissent des mêmes causes, traversent les mêmes crises, et produisent les mêmes effets. « C'est tout comme icy », selon la formule que Leibniz emprunte à Arlequin.

Les « philosophes » du XVIII[e] siècle, qui ne sont certes pas prévenus en faveur du christianisme, mais qui croient à une morale naturelle et universelle, soutiennent, eux aussi, sans nulle hésitation, l'idée d'une humanité toujours et partout semblable à elle-même. Hume répète, après Fontenelle et avec les encyclopédistes, que les hommes d'aujourd'hui sont aussi semblables à ceux d'autrefois, que les chênes et les peupliers de nos campagnes le sont à ceux d'il y a cinq mille ans. Veut-on connaître le mécanisme et le jeu des passions chez nos contemporains? Il suffit d'étudier Démosthène et Tacite. Voltaire ne tient pas un autre langage. Une des grandes supériorités du déisme sur les religions révélées, selon lui, tient à ce que les dogmes ont toujours une origine historique, et par conséquent ne valent que pour une portion de l'humanité,

tandis que le déisme, né spontanément du cœur et de la raison de l'homme, est aussi ancien et aussi universel que l'espèce humaine. En tout temps, en tout lieu, l'homme, en présence des mêmes objets, éprouve les mêmes sentiments, et conçoit les mêmes idées. Voltaire en est si fermement convaincu que, en dépit de témoignages formels rapportant l'existence de la prostitution sacrée à Babylone, il refuse d'y croire, tant il lui paraît impossible d'admettre que des mœurs « contraires à la nature humaine » aient jamais pu être pratiquées. Et presque tous ses contemporains pensent comme lui.

Pourtant ce postulat, en qui ils avaient une si entière confiance, ne peut plus être considéré aujourd'hui comme exact, à moins qu'on ne le réduise à une formule presque purement verbale. S'il exprime seulement la nécessité, pour tous les individus humains, de présenter certains caractères psychologiques et moraux communs, il ne fait que répéter l'axiome scolastique cité par Descartes au commencement du *Discours de la méthode*, et selon lequel il n'y a du plus et du moins qu'entre les accidents, et non point entre les essences ou natures des individus d'une même espèce. Cet axiome ne nous apprend rien sur les caractères qui, en fait, sont ou ne sont pas présents dans toute l'espèce. Il ne supplée en rien au défaut de l'anthropologie comparée.

Mais, si l'on donne à ce postulat le sens où l'ont pris les philosophes qui en ont fait usage, plus ou moins expressément, dans leur morale théorique, c'est-à-dire s'il signifie qu'ils ont eu le droit d'étendre à l'humanité entière ce qu'ils ont appris de la nature humaine, au point de vue psychologique, moral, et social, par l'observation d'eux-mêmes et de leur milieu, rien n'est plus contestable. Pour que ce postulat ait pu se maintenir aussi longtemps qu'il l'a fait, il a fallu la réunion de

deux conditions, dont l'une au moins est encore présente : d'abord, l'ignorance où les théoriciens de la morale sont restés généralement des civilisations autres que celles où ils vivaient (l'antiquité classique exceptée) ; puis la subordination de la théorie à la pratique. L'intérêt suprême de celle-ci exigeait que les préceptes moraux fussent présentés comme universels, et, par suite, comme obligeant avec la même force tout être humain, raisonnable et libre, sans distinction de temps ni de lieu. Cette exigence soutient encore aujourd'hui, comme on l'a vu, la conception traditionnelle de la morale théorique. Mais elle se soutient mal elle-même. Elle s'affaiblit à mesure que l'ignorance dont elle est solidaire se dissipe peu à peu. Car cette ignorance a enfin pris conscience d'elle-même, et le travail qui doit y mettre fin est déjà entrepris sur plusieurs points à la fois.

En premier lieu, les grandes civilisations indépendantes de la nôtre, et de l'antiquité classique d'où elle est née, font l'objet, depuis un siècle, de recherches scientifiques. La connaissance des langues, des arts, des religions, des institutions de l'Inde, de la Chine, du Japon, facilitée par un concours de circonstances de plus en plus favorables, commence à substituer une vue positive et précise à l'image un peu trop simple et conventionnelle que l'on s'en faisait auparavant en Europe. Cette image voulait être le plus souvent amusante, ou édifiante, ou les deux à la fois : divertir aux dépens de mœurs et de croyances bizarres et inexplicables pour nous, ou gourmander notre fatuité et nos vices, à la façon de la *Germanie* de Tacite. Les écrivains français du XVIIIe siècle, pour la plupart, n'ont pas eu besoin d'étudier beaucoup les civilisations orientales — ni les sauvages — pour les représenter comme ils ont fait. Les Persans de Montesquieu, les Hindous de Voltaire et les Chinois des autres philosophes

sont des Européens à peine travestis. C'est un artifice commode pour faire passer des réflexions sur les choses de France, qui pourraient n'être pas sans danger. Quant à une étude désintéressée de ces sociétés très différentes de la nôtre, on n'a ni la pensée, ni les moyens de la faire. Une des gloires du XIXe siècle a été précisément d'entreprendre ce grand travail, cette vaste enquête anthropologique. Mais, par une conséquence inévitable, le concept de la « nature humaine » se trouve aussitôt modifié. Il ne peut rester un schème artificiel et scolastique; l'histoire comparée des religions, des institutions, des langues, lui fournit un contenu toujours plus riche et plus varié. On comprend l'impatience de Renan, qui s'est intéressé passionnément à la lecture de Burnouf, quand il voit Auguste Comte identifier encore, à peu de chose près, l'humanité avec les nations issues de la civilisation méditerranéenne. Comte ne le ferait certainement plus aujourd'hui : le rapprochement matériel qui s'est opéré ne le lui permettrait plus. Bombay, et même Pékin, ne sont pas plus éloignés de Paris, aujourd'hui, que ne l'étaient Madrid ou Stockholm, il y a cent ans. Force est bien à la notion traditionnelle de « l'homme » de s'élargir.

D'autre part, les sociétés inférieures ne prêtent plus seulement à une antithèse facile entre l'Européen corrompu et le « bon sauvage ». Elles sont devenues, elles aussi, l'objet d'une étude scientifique — un peu tard, par malheur, et, dans bien des cas, presqu'au moment de leur disparition. Pour les peuplades éteintes depuis longtemps, la critique des relations qui nous sont parvenues (surtout de celles des premiers voyageurs qui les ont décrites) permet assez souvent, grâce à la méthode comparative, de restituer l'essentiel de ce qu'ils avaient vu, souvent sans le comprendre. Cette observation, contemporaine ou rétrospective, nous révèle des façons de sentir, de penser, d'ima-

giner, des modes d'organisation sociale et religieuse dont nous n'aurions jamais eu, sans elle, la moindre idée. Plusieurs ouvrages récents sur les sociétés australiennes, et en particulier celui de MM. Spencer et Gillen, sur *Les Tribus indigènes de l'Australie centrale*, ont mis en lumière des traits fort peu connus de la « nature humaine ».

Enfin les régions reculées de l'histoire ne sont pas explorées avec moins de soin. L'Égypte et l'Assyrie surtout ont donné lieu à des travaux de caractère scientifique, dont les résultats peuvent être considérés comme acquis. Au lieu des légendes déformées et des récits suspects dont il fallait se contenter autrefois, nous avons désormais une connaissance puisée aux sources mêmes de ces civilisations déjà très développées, de leurs langues, de leurs littératures, sacrée et profane, de leur droit, de leur morale enfin, qui est tantôt singulièrement près, tantôt singulièrement loin de la nôtre. Nouvelle extension, nouvel enrichissement de notre idée de l'humanité, obligée de faire une place à la vie mentale et morale de ce passé lointain, mais certain, — sans parler de la longue évolution, inconnue de nous, dont il a été le terme. Le même travail se poursuit ailleurs : par exemple, sur les anciennes civilisations américaines. L'anthropologie et l'histoire, en ce qui concerne la restitution des sociétés disparues, dans les deux mondes, sont loin d'avoir obtenu tous les résultats que l'on peut espérer. Cette paléontologie sociale n'est-elle pas née d'hier ?

Dès à présent, nous ne pouvons plus nous représenter l'humanité entière, au point de vue psychologique et moral, comme assez semblable à la portion que nous en connaissons par notre expérience immédiate, pour que nous nous dispensions d'en étudier le reste. Peut-être, un jour, la sociologie saura-t-elle déterminer avec précision ce qu'il y a de commun chez les individus de tous les peuples

humains. Présentement, une tâche plus modeste s'impose. Il faut analyser d'abord, avec le plus de rigueur possible, la riche diversité qui s'offre à l'observation, et que nous n'avons pas le moyen, aujourd'hui, de ramener à l'unité. Ne sommes-nous pas hors d'état de concevoir seulement, — je ne dis pas de réaliser — une histoire universelle? Depuis que l'on a renoncé aux philosophies de l'histoire, qui se donnaient un principe d'unité sous la forme d'une idée théologique ou du moins finaliste, la conception de l'humanité comme d'un tout nous échappe. Dans l'état actuel de nos connaissances, ce n'est qu'une unité de collection. Une pluralité de civilisations, qui se présentent chacune avec ses caractères propres, semble s'y être développée d'une façon indépendante.

L'histoire et l'anthropologie nous mettent en présence d'une réalité infiniment variée et complexe, et nous sommes bien forcés de reconnaître que nous n'en obtiendrons la connaissance qu'au prix de longs efforts, méthodiques et collectifs, comme lorsqu'il s'agit de la nature donnée à nos sens. Aussitôt que nous considérons des sociétés différentes de celle où tout nous paraît clair, parce que tout nous y est familier, nous rencontrons à chaque pas des problèmes que nous sommes incapables de résoudre par le simple bon sens, aidé seulement de la réflexion et de la connaissance courante de la « nature humaine ». Les faits qui nous déconcertent obéissent sans doute à des lois : mais quelles sont-elles? nous ne saurions le deviner. La réalité sociale offre, en un sens, plus de difficultés que le monde physique à la recherche scientifique, car, même en supposant connues les lois statiques, l'état d'une société, à moment donné, n'est jamais intelligible que par l'évolution antérieure dont il est le point d'aboutissement actuel ; et combien sont rares les cas où la connaissance historique de ce passé est assez complète

et assez sûre pour que rien d'indispensable ne fasse défaut!

Aussi bien, est-ce là une raison de plus pour ne jamais s'écarter d'une méthode scrupuleusement objective, et pour nous attendre à ce qu'ici, comme dans la science de la nature physique, le vraisemblable ne soit pas souvent le vrai. D'Alembert s'est amusé à formuler un certain nombre de lois physiques qui, *a priori*, nous paraîtraient non seulement acceptables, mais très probablement vraies, — si l'expérience n'en démontrait la fausseté. « Le baromètre hausse pour annoncer la pluie. » En effet, lorsqu'il doit pleuvoir, l'air est plus chargé de vapeurs, par conséquent plus pesant; par conséquent il doit faire hausser le baromètre. — « L'hiver est la saison où la grêle doit principalement tomber. » En effet, l'atmosphère étant plus froide en hiver, il est évident que c'est surtout dans cette saison que les gouttes de pluie doivent se congeler jusqu'à se durcir en traversant l'atmosphère[1].

Tant que notre interprétation des phénomènes moraux se fonde sur notre connaissance présumée de la nature humaine, et sur l'identité supposée de cette nature en tout temps et en tout lieu, elle ressemble sans doute à la physique « vraisemblable » de d'Alembert. Il est vrai que nous n'avons pas toujours le choix du procédé. Pour expliquer les croyances, les coutumes, les institutions même les plus différentes des nôtres, nous sommes le plus souvent obligés de restituer, le mieux qu'il nous est possible, les représentations et les sentiments qui se sont réalisés objectivement dans ces institutions, ces mœurs et ces croyances. Mais il est nécessaire de contrôler et de compléter ce procédé par l'usage de la méthode comparative, c'est-à-dire de la méthode sociologique. Employé seul, il conduit très facilement à l'er-

1. *D'Alembert*, par Joseph Bertrand, p. 17; Paris, 1889.

reur ; ce sont nos propres états d'âme que nous introduisons, à la place de ceux, très différents, qu'il faudrait retrouver. Là est le vice initial de tant d'explications plausibles, mais fausses, de tant d'ingéniosité dépensée en pure perte. Chercher l'interprétation des mythes dans l'impression que les phénomènes de la nature font sur nous est aussi vain que de s'expliquer la polygamie par le penchant naturel de l'homme à des mœurs faciles. Les cas extrêmes, où la méthode d'analogie psychologique est impuissante, doivent nous mettre en défiance contre ceux où elle paraît plus satisfaisante. Que sait-elle nous dire du totémisme?

Dans son état présent, la psychologie traditionnelle, qui reste attachée au concept de l' « homme » en général, prête à la plupart des objections que ce concept soulève. Comme lui, elle est abstraite et hors du temps. Comme lui, elle prend pour universel ce qu'elle trouve dans les sujets qu'elle a sous les yeux, *hic et nunc*. Elle ne tient nul compte de la diversité des civilisations, ni de l'histoire : à peine souffre-t-elle l'idée, très vague, d'une évolution et d'une différenciation progressives des facultés humaines. Pourtant, le sujet qu'elle étudie est, au moins dans une certaine mesure, un produit de l'histoire. Nous ignorons pour quelle part, mais cette part sûrement n'est pas petite. C'est une des idées les plus profondes et les plus originales d'Auguste Comte, et dont on est loin d'avoir tiré toutes les conséquences, que les facultés supérieures de l'homme doivent être étudiées dans le développement historique de l'espèce. Pour les phénomènes qui doivent être examinés surtout dans leurs rapports avec leurs antécédents et concomitants physiologiques (sensations, perceptions, plaisirs et douleurs organiques, etc.), la considération de l'individu peut suffire. Mais la théorie des fonctions supérieures (imagination, langage, intelligence

sous ses divers aspects) exige l'emploi de la méthode sociologique.

Il y aurait donc profit, toutes les fois que cela est possible, à renverser le procédé en usage jusqu'à présent, dans l'étude du développement de ces fonctions. Au lieu d'interpréter les phénomènes sociaux du passé à l'aide de la psychologie courante, ce serait au contraire la connaissance scientifique — c'est-à-dire sociologique — de ces phénomènes qui nous procurerait peu à peu une psychologie plus conforme à la diversité réelle de l'humanité présente et passée. Pour ne citer qu'un exemple, l'étude approfondie des rites et des croyances dans les religions primitives, des coutumes relatives au mariage, des tabous, etc., nous introduit dans des formes d'imagination, de combinaison, de jugement même et de raisonnement que notre psychologie ignore tout à fait. Ces formes, il est vrai, ne se présentent plus chez nous. Mais celles-là, ou d'autres analogues, ont existé, à n'en pas douter, chez nos ancêtres, et une analyse suffisamment exercée en retrouverait peut-être les traces au plus profond de nous-mêmes.

Nous avons, dès l'âge le plus tendre, l'usage d'une langue très abstraite et très différenciée : cet usage se complique bientôt de celui des signes visuels de la lecture et des signes graphiques. Nous sommes donc façonnés, uniformément, à des habitudes mentales, à des formes d'imagination, à des associations et dissociations d'idées, à des catégories de raisonnement qui sont inséparables de ce langage. Nous devenons ainsi à peu près incapables, quelque effort que nous fassions, de reconstituer les états mentaux ordinaires des hommes qui n'ont point ces mêmes habitudes linguistiques et logiques. Cependant, selon toute apparence, elles sont récentes. Que de siècles nos prédécesseurs n'ont-ils pas vécu sans elles,

et quels vestiges ineffaçables cette longue préhistoire n'a-t-elle pas dû laisser sur l'homme des temps historiques !

Selon Auguste Comte, ç'a été une erreur commune des philosophes de s'occuper presque exclusivement de la logique des signes. Comme nous disposons des signes, cette logique est celle dont nous discernons le mieux le jeu et le mécanisme : nous la voyons à l'œuvre dans la formation des sciences. Mais, au-dessous de cette logique des signes, il y a une logique des images, plus profondément située, moins consciente et aussi plus puissante ; et enfin, au-dessous de la logique des images, une logique des sentiments, vieille sans doute comme l'espèce elle-même, qui ne s'exprime ni par des concepts définis ni par des signes conscients, mais qui est une source spontanée et incoercible de l'action. Nous ne pouvons guère étudier ces deux dernières logiques sur nous-mêmes ou sur nos contemporains. La prédominance à peu près exclusive de la logique conceptuelle chez nous, — nous parlons intérieurement notre pensée, même quand nous ne l'exprimons pas, — y oppose un obstacle insurmontable. Mais les religions, les mœurs, et, d'un mot, les institutions des sociétés inférieures nous permettent souvent de remonter à leurs représentations et à leurs sentiments collectifs. Nous pouvons retrouver là quelque chose de cette logique des images et de cette logique des sentiments, qui conduisent les membres de ces sociétés à des conclusions, c'est-à-dire à des pratiques déconcertantes ou inexplicables pour notre logique, mais aussi nécessaires à leurs yeux que les conclusions de nos syllogismes peuvent l'être pour nous.

En ce sens, il est exact que la sociologie, dans ses diverses parties, religieuse, morale, juridique, etc., est inséparable de la psychologie. Mais ce n'est pas la psychologie générale et abstraite, ayant pour objet la vie

mentale de « l'homme » actuel, qui éclaire ces parties de la sociologie : elle ne nous fournirait que des « explications » vraisemblables et probablement fausses. C'est, au contraire, le progrès de la sociologie scientifique qui nous donne, sur les fonctions mentales primitives, des lumières que nous n'aurions pas obtenues autrement. Et comme ce qu'elle nous apprend sur l'imagination, sur les représentations collectives, sur l'organisation des pensées et des croyances, se rapporte à l'usage le plus ancien de ces fonctions où nous puissions atteindre, elle pourra être un jour de la plus grande utilité pour l'explication positive de nos fonctions mentales supérieures, si complexes et si obscures dans leur état présent.

Pour conclure, notre connaissance présumée de la « nature humaine » en général, au point de vue moral et mental, est destinée à faire place à une psychologie toute différente. Celle-ci sera fondée sur l'analyse patiente, minutieuse, méthodique, des mœurs et des institutions où se sont objectivés les sentiments et les pensées, dans les diverses sociétés humaines qui existent encore, ou dont l'existence a laissé des traces interprétables pour nous. Cette analyse, la sociologie vient à peine de l'entreprendre, et déjà elle a obtenu des résultats positifs. Elle fait voir, par contraste, combien l'idée de « l'homme » en général, dont la psychologie et la morale théorique se sont contentées jusqu'à présent, est artificielle, et pauvre. Elle explique même pourquoi elles s'en sont contentées, et ce qui les a empêchées d'en apercevoir l'insuffisance. C'est que cette conception est liée, d'une façon plus ou moins consciente, à des croyances religieuses que la sociologie retrouve presque partout : idée d'un principe spirituel qui habite le corps et qui lui survit; croyance à l'origine divine de ce principe, etc. Tant que ces conceptions

animistes dominent, le besoin d'une investigation scientifique des faits psychiques ne s'impose pas : la spéculation dialectique paraît suffire, et elle se regarde comme définitive. Aussi, de même que nos morales théoriques garderont une valeur de documents, et serviront plus tard au sociologue pour établir quelle idée notre société se faisait des rapports de ses membres entre eux; de même, la psychologie abstraite et métaphysique, qui a pour objet les fonctions de l'âme humaine en général, restera comme un témoin de la forme pseudo-rationnelle revêtue par certaines croyances dans notre civilisation.

A mesure qu'une psychologie scientifique se développera, concurremment avec les progrès de la sociologie (ces deux sciences se prêtant un mutuel secours), l'unité de structure mentale dans l'espèce humaine apparaîtra probablement. Elle se manifestera par l'analogie frappante des processus mentaux très compliqués qui se sont produits chez diverses portions de l'humanité sans communication apparente entre elles : même formation de mythes, mêmes croyances aux esprits, mêmes pratiques magiques, mêmes organisations de famille et de tribu. Mais cette unité, si elle se confirme, restera néanmoins différente de celle qui est admise *a priori* par le postulat que nous avons critiqué. Celle-ci, toute schématique et abstraite, affirmait gratuitement l'identité foncière de tous les hommes, et ne pouvait servir qu'à une spéculation dialectique et formelle. L'autre, au contraire, serait le point d'arrivée d'une enquête positive et précise, portant sur toute la diversité vivante que nos moyens d'investigation peuvent atteindre dans l'humanité actuelle et dans l'histoire. Elle ne se confondrait pas plus avec la première que l'énergétique moderne, bien qu'admettant l'unité de la force sous ses diverses manifestations, ne se confond avec les physiques anciennes, qui expliquaient tous les

phénomènes de la nature au moyen d'un principe unique, tel que le feu, l'eau, ou l'air.

II

Second postulat : le contenu de la conscience morale forme un ensemble harmonieux et organique. — Critique de ce postulat. — Les conflits de devoirs. — L'évolution historique du contenu de la conscience morale. — Stratifications irrégulières; obligations et interdictions d'origine et de date diverses.

Les morales théoriques, normatives avant tout, doivent s'accorder avee la conscience morale de leur temps; et, en fait, elles se soumettent toujours, nous l'avons vu, aux conditions essentielles de cet accord. Comme, d'autre part, elles prétendent être systématiques, et déduire leur doctrine entière d'un principe unique, ou du moins d'un nombre minimum de principes, elles supposent, sans le dire expressément et surtout sans le prouver, que la conscience morale présente elle-même une systématisation parfaite. Tel est le second postulat des morales théoriques. La conscience morale de l'homme posséderait une unité organique, une sorte de finalité interne, comparable à celle des êtres vivants; les commandements qu'elle édicte soutiendraient entre eux des rapports logiquement irréprochables, et cette unité harmonique de la conscience morale correspondrait à l'unité systématique de la morale théorique. Par exemple, lorsque Kant se demande si l'effort philosophique pour construire une doctrine morale est bien utile, et s'il ne suffirait pas de se confier bonnement à la voix de la conscience, il invoque, pour toute réponse, la crainte des sophismes, la difficulté d'entendre cette voix en toutes circonstances, et de n'entendre qu'elle. Il admet donc, sans s'y arrêter, que les ordres de la conscience forment spontanément un tout aussi harmonique que son système de morale. Les morales empiriques impliquent le

même postulat, puisqu'elles se présentent aussi comme des systèmes, tout en prétendant exposer ce que l'expérience leur découvre en nous.

A ne consulter que la conscience morale elle-même, rien ne met en défiance contre ce postulat. Elle n'y trouve rien qui la choque. Elle se sent homogène et harmonique. Tout ce qui apparaît comme moralement obligatoire revêt, *ipso facto*, le même caractère sacré, et semble, par conséquent, avoir la même origine, faire partie d'un même ensemble. Ce trait est si marqué que des philosophes ont pu affirmer l'existence d'un ordre de réalité distinct, indépendant de tout le reste, qui serait l'ordre des choses morales (règne des fins de Kant). Blesser la conscience sur un point, c'est la mettre toute en révolte. Par une sorte de propagation immédiate, presque réflexe, quelle que soit la partie touchée, la conscience prend part tout entière à la réaction qui se produit aussitôt.

Nous examinerons ailleurs les causes sociales de ce fait important; disons seulement ici qu'il se traduit intellectuellement, comme il est naturel, par la croyance à l'unité organique de la conscience morale. Mais si, au lieu d'interroger celle-ci, qui ne peut se critiquer elle-même, nous examinons le postulat du point de vue objectif, il devient difficile de le conserver. En effet, le contenu de la conscience morale est loin de demeurer immuable. Il varie, très lentement parfois, mais il varie. Des éléments anciens en sont peu à peu éliminés; de nouveaux cherchent à s'y introduire. Ce changement n'a pas lieu sans heurt, sans que des tendances opposées luttent pour le maintien des uns et pour l'exclusion des autres : première raison de soupçonner que l'harmonie de la conscience est plutôt apparente que réelle. En second lieu, il se produit à toutes les époques, et constamment, des « conflits de devoirs », des questions de

conscience difficiles, douloureuses, parfois même tragiques et insolubles. Le postulat implicitement admis, d'après lequel la conscience morale forme un tout un et harmonique, a écarté l'explication la plus acceptable de ces faits. Les théoriciens de la morale, qui ont dû s'occuper des conflits de devoirs, ont cherché à en rendre compte par des causes extérieures. Ils les font naître, le plus souvent, d'une rencontre de circonstances à laquelle le sujet intéressé ne peut rien, ou d'une opposition entre les devoirs ordinaires et les obligations résultant d'une faute antérieure, qu'il se sent tenu de réparer. Mais que l'on abandonne le postulat, et aussitôt la plupart des conflits de devoirs s'expliquent de la façon la plus naturelle. Ils proviennent (et c'est ce qui en fait souvent le caractère aigu) de contradictions inhérentes à la conscience elle-même, pressée, déchirée par des obligations contraires les unes aux autres, qui y coexistent, et qui s'y combattent.

Ici encore, il faut substituer à la considération abstraite de « l'homme » en général, l'analyse positive et précise de l'homme donné dans la réalité vivante d'une société actuelle ou disparue. Aussitôt ses « obligations morales » comme ses croyances, ses sentiments, ses représentations, laissent voir une complexité extraordinaire ; et rien n'assure plus, *a priori*, que cette complexité recouvre un ordre logique, ni qu'elle puisse se ramener à quelques principes directeurs.

De ce point de vue, l'ensemble de ce qui apparaît comme obligatoire et comme défendu à l'homme d'une civilisation donnée, à une époque donnée, ne constitue nullement une unité harmonique. Loin de trouver une analogie entre cet ensemble et la finalité interne des êtres vivants, on serait plutôt tenté de chercher un terme de comparaison dans le monde inorganique. En dépit du sentiment

uniforme qui s'attache à tout le contenu de la conscience, elle est, pour l'analyse sociologique, une sorte de conglomérat, ou du moins une stratification irrégulière de pratiques, de prescriptions, d'observances, dont l'âge et la provenance diffèrent extrêmement. Les unes, qui font notre solidarité avec des formes de sociétés humaines qui ont disparu sans laisser d'autres traces, remontent très haut dans l'histoire, peut-être même à la préhistoire. Elles sont plus nombreuses qu'on ne serait tenté de le penser. Les folk-loristes citent un nombre surprenant de pratiques de ce genre, qui subsistent encore en Europe, dans les campagnes, alors que les croyances qui les expliquent se sont effacées entièrement des esprits. D'autres, moins anciennes, et dont nous savons à quelle époque elles se sont introduites, ont déjà, si l'on peut dire, la patine vénérable de la tradition. Quelques-unes sont en plein accord avec les idées et les croyances de notre temps. Certaines enfin, suscitées par des théories nouvelles, ou, le plus souvent, par des institutions en voie de croissance, agissent comme un élément de dissolution, de rénovation, et quelquefois de progrès. Cet ensemble, ou plutôt cet amas, n'a d'autre unité que celle de la conscience vivante qui le contient et qui le défend. La composition en est aussi hétérogène que possible. Pourquoi telle obligation a-t-elle survécu, tandis que telle autre, connexe à la première, disparaissait? Malgré leur harmonie apparente, ces éléments de provenance si diverse sont constamment en lutte. Si les mœurs sont solidaires des autres séries[1] de phénomènes sociaux, et si ces séries évoluent, les mœurs ne doivent-elles pas évoluer en même temps, et par conséquent aussi la conscience? Mais cette évolution ne se fait pas tout d'une

[1] « Série » est un terme de la langue sociologique d'Auguste Comte, dont nous nous servirons pour désigner les diverses espèces de faits sociaux faits économiques, religieux, moraux, juridiques, etc.

pièce : des résistances et des conflits, sont donc inévitables.

Que trouverait-on, si l'on analysait sommairement le contenu d'une conscience morale à une époque de grande stabilité relative : par exemple, la conscience d'un homme de condition noble, en France, au XIIIe siècle? Elle contient des éléments de provenance germanique, liés aux croyances et aux pratiques des peuples barbares qui ont occupé la Gaule quelques siècles auparavant. Elle comprend aussi des éléments d'origine chrétienne, c'est-à-dire orientale, étroitement solidaires du dogme et des rites de l'Église catholique où sont entrés successivement les Gaulois et les barbares. On y reconnaît encore des éléments gréco-latins qui se sont imposés aux vainqueurs, tandis qu'une partie de l'ancienne population se maintenait dans le pays. Ce mélange a produit des mœurs que nous appelons féodales ou chevaleresques, dont la saveur caractéristique tient, du moins en partie, à ce que nous distinguons les éléments disparates qui y sont réunis sans y être parfaitement fondus.

Mais, très certainement, notre morale actuelle fera goûter le même plaisir mi-esthétique, mi-historique, à nos petits neveux, qui en auront une sensiblement différente. Nous pourrions, dès à présent, nous le procurer à nous-mêmes, si, faisant abstraction provisoirement des sentiments de respect et d'attachement qui consacrent pour nous le contenu de notre conscience morale, nous cherchions la genèse sociologique de toutes les obligations qu'elle nous impose. Cette genèse, M. de Groot l'a exposée, pour la conscience morale du Chinois, dans son admirable ouvrage intitulé *The religious System of China.* Il montre, avec la plus parfaite évidence, par quel processus social et mental se sont introduites et enracinées la plupart des obligations auxquelles un Chinois, aujourd'hui,

ne voudrait manquer pour rien au monde, encore qu'il soit incapable de les justifier. Peut-on douter qu'une analyse analogue de la conscience occidentale soit possible? Les actes que nous nous sentons tenus de faire ou de ne pas faire, les jugeons-nous obligatoires ou interdits pour des raisons connues de nous, et logiquement fondées? Personne n'oserait l'affirmer dans tous les cas. Souvent nous les expliquons par des motifs qui n'ont rien de commun avec leur origine réelle. La remarque en a été faite plus d'une fois pour ces obligations d'un genre particulier que sont les usages et convenances du monde. Il en est de notre pratique morale comme de l'orthographe. Le commun des mortels croit pieusement que celle-ci est tout entière fondée sur des principes, et il l'observe pour elle-même jusque dans ses plus bizarres singularités. Mais l'historien de la langue sait combien de confusions, d'erreurs, d'idées fausses et de tendances diverses ont concouru à former cette orthographe si respectée.

Pour comprendre notre conscience morale actuelle dans le détail vivant de ce qu'elle ordonne et de ce qu'elle interdit, il faudrait se reporter à la conscience des générations qui nous ont immédiatement précédés. Pour expliquer celle-ci, il faudrait de nouveau remonter plus haut, en tenant compte des influences intercurrentes, d'autant plus nombreuses et plus entremêlées que l'on considérera des périodes plus étendues (causes démographiques, religieuses, politiques, économiques, etc.). Et, de proche en proche, le cercle des antécédents sociaux à considérer s'élargit jusqu'à toucher à la préhistoire. Leibniz disait que l'analyse d'une portion quelconque du réel va à l'infini. Cela peut se dire aussi, avec non moins de raison, de l'analyse d'une conscience morale individuelle, quelle qu'elle soit.

Il est vrai que la méthode dialectique opère à moins de

frais. Par le seul emploi de la réflexion critique, par une simple dissociation de concepts, elle pense donner une analyse suffisante de la conscience morale. Mais cette analyse, tout abstraite, demeure placée exclusivement au point de vue statique. Elle reste donc fort loin d'épuiser un objet d'une complexité extrême, et qui ne peut être compris si l'on fait abstraction de l'histoire. Elle n'aperçoit même pas le caractère composite du contenu de la conscience morale, qui se donne pour homogène, et qu'elle accepte pour telle. Mais ce caractère éclate, si l'on ose dire, avec une évidence irrésistible, dès que l'on se place au point de vue génétique, et que l'on emploie la méthode sociologique qui convient.

Le second postulat n'est donc pas mieux fondé que le premier, et la conception de la « morale théorique », qui les implique ensemble, s'écroule avec eux. Ils sont d'ailleurs solidaires l'un de l'autre, et suggérés tous deux par le même besoin. Si la morale doit en même temps prescrire et légitimer rationnellement ses prescriptions, si elle doit être à la fois normative et théorique, il faut que ses impératifs soient en même temps des lois. De là le concept bâtard et ambigu de la *loi morale* qui, par son aspect théorique, se rapproche de la loi de la nature, et par son aspect normatif, de la loi entendue au sens social et juridique. Ce concept a besoin, pour se former, des deux postulats dont nous avons montré l'inexactitude. Pour que les impératifs soient élevés à la dignité de la « loi morale », il faut qu'ils puissent se présenter comme ayant une valeur universelle, pour tous les temps et pour tous les lieux. Il faut donc, d'une part, que leur rapport avec la nature humaine prise en général soit évident, de façon que l'obligation énoncée s'impose à tous les hommes qui existent ou qui existeront jamais (premier postulat). D'autre part, il faut que la loi morale avec toutes ses conséquen-

ces — ou, si l'on aime mieux, l'ensemble des lois morales — se présente comme un système organique dont aucune partie ne dépend de circonstances locales et accidentelles, c'est-à-dire qu'on ne puisse pas montrer la genèse historique et les alluvions successives des obligations, souvent incompatibles entre elles (second postulat). De là l'origine, au moins pour une part, de l'effort constamment renouvelé, dans l'histoire de la philosophie, pour faire de la morale une science déductive, à l'image des mathématiques, qui possèdent cette universalité et cette unité systématique tant recherchées. Le malheur est qu'il n'y a rien, dans les mathématiques, qui ressemble si peu que ce soit aux postulats impliqués par les morales théoriques.

III

Utilité des morales théoriques dans le passé, malgré l'inexactitude de leurs postulats. — Fonction qu'elles ont remplie. — La morale antique plus libre et plus affranchie d'arrière-pensées religieuses que les morales philosophiques des modernes jusqu'au XIXe siècle. — Ici la Renaissance n'a pas eu son plein effet. — Réaction à la fin du XVIIIe siècle. — Succès apparent et impuissance finale de cette réaction.

Examinée dans sa définition, dans ses méthodes, dans ses postulats, la morale théorique, telle qu'elle est conçue habituellement, nous a paru incapable de se soutenir. L'idée d'une science à la fois spéculative et normative est irréalisable, pour ne pas dire contradictoire. La méthode employée par les morales théoriques tient beaucoup plus de la dialectique des anciens que des procédés de recherche scientifique des modernes, et elle ne peut produire que des déductions presque entièrement verbales. Enfin, les postulats sur lesquels la conception même de la morale théo-

rique repose ne résistent pas à la critique. L'idée de loi morale, idée confuse, comprend des éléments qui tendent à se dissocier. C'est pourquoi à la prétendue science à la fois théorique et normative, on verra peu à peu se substituer d'une part une science ou plutôt un ensemble de sciences étudiant au moyen d'une méthode objective la réalité morale donnée, d'autre part une pratique rationnelle, ou un art, qui mettra à profit les découvertes de ces sciences.

Conclurons-nous que la tentative des philosophes pour constituer une morale théorique était superflue, et que leur peine s'est dépensée en pure perte ? — En aucune manière. Jamais, comme on l'a dit, un effort pour parvenir à l'intelligence du monde et de nous-mêmes n'est entièrement vain. Avant d'atteindre leur forme définitive, les sciences passent par des états plus ou moins imparfaits, étapes qu'il est sans doute nécessaire de franchir : l'alchimie avant la chimie, l'astrologie avant l'astronomie. — Il est vrai ; encore faut-il que cette vue trop générale soit contrôlée expressément dans chaque cas donné. Il serait peut-être d'un optimisme excessif de s'y rapporter comme à une loi certaine. Que les travaux des astrologues n'aient pas été sans utilité pour les astronomes qui vinrent ensuite, on peut l'admettre. Mais l'antiquité grecque avait produit des astronomes qui n'étaient pas astrologues, et l'on conçoit sans peine un développement de la science qui n'aurait pas connu d'astrologie, entre Hipparque et Ptolémée d'une part, Copernic et Kepler de l'autre. Rien ne prouve, *a priori*, que l'esprit humain ne puisse s'engager dans des impasses, d'où il ne sort pas toujours, ou bien d'où il finit par sortir après beaucoup de temps perdu, et sans autre profit que de savoir désormais les éviter.

La morale théorique n'a pas été une de ces impasses.

Au contraire, tant qu'une science proprement dite (c'est-à-dire objective et désintéressée) des phénomènes moraux n'était pas encore possible, il était bon que la place en fût occupée par une spéculation qui s'efforçait d'être rationnelle et philosophique. Comte a dit avec force que nous devons la plus grande reconnaissance aux premiers hommes (des prêtres sans doute) qui entreprirent de chercher une interprétation des phénomènes naturels. Peu importe que cette interprétation ait été, pendant de longs siècles, purement imaginative, mythique, puérile même et absurde. Quelle qu'elle fût, elle était d'une utilité capitale, en fortifiant dans les esprits un besoin intellectuel d'explications théoriques. Peu à peu, la métaphysique est née des cosmogonies religieuses, et plus tard, quand des circonstances favorables l'ont permis, la physique a grandi à l'ombre de la métaphysique, pour se séparer d'elle finalement. Fait très remarquable : les peuples qui n'ont pas connu de métaphysique rationnelle ne connaissent pas non plus de physique scientifique. Toute notre jeune science de la nature révère dans les métaphysiciens grecs les ancêtres à qui elle doit d'exister. Pareillement, sans les philosophes (métaphysiciens pour la plupart) qui ont construit des morales théoriques, des « métamorales », une science proprement dite des phénomènes moraux ne serait peut-être jamais née. Le mérite n'est pas moindre dans ce cas, ni le service rendu moins important.

Il était même plus indispensable. Sans doute, il a fallu beaucoup de temps pour que les éléments mystiques, sentimentaux, religieux, disparussent tout à fait de la conception scientifique de la « nature » physique. Il est des civilisations très avancées, comme celles de la Chine et de l'Inde, où ce travail ne s'est jamais achevé. Chez les Grecs du moins, bien que la nature restât divine, une métaphysique et une physique purement rationnelles se sont fondées.

Mais, lorsqu'il s'est agi de la « nature » morale, le même processus devait être beaucoup moins assuré, et, certainement, beaucoup plus lent. D'abord, les phénomènes moraux, qui dépendent visiblement de la volonté de l'homme, paraissent comporter un élément d'indétermination, et, si l'on peut dire, d'incalculabilité. Puis, les règles directrices de la conduite sont liées de la façon la plus étroite et la plus constante aux traditions reçues des ancêtres, comme aux croyances religieuses. Elles ne sont pas seulement associées à des éléments mystiques, religieux, sentimentaux ; elles y sont intimement mêlées et elles semblent leur devoir la plus grande part, et la plus durable, de leur pouvoir sur les âmes.

Il n'est donc pas étonnant que l'effort philosophique pour donner une explication rationnelle des faits moraux et des règles morales soit resté très longtemps, et reste encore, associé à des éléments irrationnels. L'attitude scientifique ne pouvait être prise ici que très tard : il fallait toute une série de transitions successives dont nous voyons sans doute les dernières. De même que la physique a gardé pendant de longs siècles les traces de la métaphysique qui lui a donné naissance, de même l'étude rationnelle de la réalité morale ne s'est différenciée que lentement de la « métamorale ». Ajoutez que la courbe de cette évolution n'est pas simple, et ne représente certainement pas un progrès ininterrompu. Au jugement de la plupart des historiens, la morale antique, dans la période proprement grecque, était plus dégagée d'éléments religieux et surnaturels que ne l'a été la morale philosophique des modernes, du moins jusqu'à notre temps[1]. Ce qui a manqué, avant tout, aux anciens pour constituer une science proprement dite des choses morales, c'est une

[1] Voyez V. Brochard, La morale ancienne et la morale moderne, *Revue philosophique*, janvier 1901.

méthode inductive rigoureuse, dont leur dialectique occupait la place ; mais où auraient-ils pris l'idée d'une telle méthode, puisqu'elle leur faisait défaut même en physique ? En revanche, leur conception des choses morales fut admirablement libre. La morale d'Aristote, par exemple, se développe du commencement jusqu'à la fin avec une parfaite sérénité, sans qu'on y voie, sans qu'on y sente jamais intervenir, plus ou moins discrètement, ni la préoccupation de la vie future, ni celle d'un Dieu administrateur des sanctions post-terrestres.

Ces idées sont, au contraire, au premier plan dans la morale chrétienne. Elles tiennent une place moindre, mais encore très considérable, dans les systèmes de morale des modernes. Car ces systèmes restent d'accord avec la conscience générale de leur temps, et cette conscience est encore tout imprégnée de croyances chrétiennes. Mettons à part, si l'on veut, Descartes, qui n'a pas donné sa morale définitive, Spinoza, Hume, Hegel et quelques autres : les doctrines morales même les plus rationalistes (Leibniz, Locke, Kant, Fichte) n'ont-elles pas gardé, d'une façon plus ou moins apparente, plus ou moins consciente, la préoccupation du salut de l'homme dans l'autre monde ? Aujourd'hui encore, même dans les pays où l'enseignement de la morale n'est pas confié aux ecclésiastiques, la morale enseignée au nom de la philosophie et de la raison n'est pas exempte d'arrière-pensées du même genre. En est-il un seul où l'on ne s'effrayât d'une laïcisation complète, c'est-à-dire d'un simple retour à l'attitude rationnelle des philosophes grecs ?

Ainsi, dans la science de la réalité morale, la Renaissance n'a pas eu son plein effet, comme dans la science de la réalité physique. Sous son influence (favorisée, il est vrai, par un grand nombre de circonstances) la conception de la nature physique est redevenue assez vite ration-

nelle, plus rationnelle même qu'elle ne l'avait été chez les anciens. Le progrès des mathématiques, la multiplication des expériences, l'abandon de la méthode dialectique firent disparaître les obstacles qui avaient arrêté la marche de la physique dans l'antiquité. La tradition chrétienne n'en prenait pas ombrage. Au contraire, comme la divinité de la nature, admise par les anciens, lui faisait horreur, elle était plutôt favorable au développement de la physique moderne, du moins tant que celle-ci n'en venait pas à contredire le dogme. Mais la nature morale ne pouvait, pour les raisons indiquées plus haut, devenir aussi vite l'objet d'une recherche scientifique proprement dite. La « métamorale », qui en tenait la place, était protégée avec un soin jaloux par les défenseurs de la tradition religieuse. Les premiers essais, les uns bien abstraits, les autres bien hâtifs, pour constituer une science sociale, ceux de Hobbes par exemple, de Spinoza, et des philosophes les plus hardis du XVIII[e] siècle, furent combattus avec une extrême violence, et leurs auteurs flétris du nom de matérialistes et d'athées, sans parler des persécutions dirigées souvent contre leurs personnes et contre leurs œuvres.

Sous l'influence réunie de ces causes, et de beaucoup d'autres que nous ne pouvons passer ici en revue, l'étude scientifique de la réalité morale commençait seulement à s'annoncer lorsqu'éclata, vers la fin du XVIII[e] siècle, une réaction générale en Europe contre l'esprit cartésien et classique, contre le rationalisme, et surtout contre les tendances qui dominaient depuis deux cents ans. Les sciences de la nature physique, maîtresses de leurs méthodes, sûres de leurs objets, fières de leurs conquêtes, n'avaient rien à craindre de cette réaction. Mais elle parut avoir arrêté net, pour un temps, la marche de la spéculation morale vers une forme scientifique. Le besoin de « réorganisation

sociale », que l'on croyait urgent, fit surgir sans doute, en grand nombre, des travaux relatifs aux questions politiques et sociales, mais où l'intérêt de la pratique l'emportait de beaucoup sur l'intérêt spéculatif. On se hâtait vers des solutions immédiatement applicables. Et quant à la spéculation proprement morale, tant sous l'influence de Kant que sous celle de la philosophie traditionnaliste et chrétienne, elle ne fut guère, en France du moins, pendant plus de la moitié du XIXe siècle, que de la « métamorale ». Les philosophes spiritualistes qui l'enseignaient se défiaient du XVIIIe siècle, n'aimaient pas à parler de Hume, et souriaient de pitié au nom de Condorcet. Les mêmes influences expliquent le silence fait autour de l'œuvre de Comte, et le peu d'attention accordé à la sociologie qu'il fonde. C'est surtout l'héritier du XVIIIe siècle que l'on craignait et que l'on écartait en lui.

Toutefois, la victoire de cette réaction ne fut qu'apparente. Nous verrons plus loin comment, en partie par l'effet de cette réaction même, le besoin d'une étude scientifique de la réalité morale est devenu de plus en plus vif, de plus en plus net. Dans le dernier quart du XIXe siècle, la sociologie, si négligée naguère, a attiré un nombre croissant de chercheurs. Tandis que les philosophes s'attardaient à rajeunir des « morales théoriques », moins différentes entre elles qu'ils ne le croyaient, les matériaux d'une science de la « nature morale » se préparaient ailleurs, par l'apport incessant des sciences anthropologiques, historiques, religieuses, juridiques, économiques, de toutes les sciences enfin dont la seule existence rend chaque jour plus manifeste l'insuffisance des postulats sur lesquels se fonde la conception habituelle de la morale théorique.

CHAPITRE IV

DE QUELLES SCIENCES THÉORIQUES LA PRATIQUE MORALE DÉPEND-ELLE?

I

L'objet de la science n'est pas de construire ou de déduire une morale, mais d'étudier la réalité morale donnée. — Nous ne sommes pas réduits à constater simplement cet ordre de faits; nous pouvons y intervenir efficacement si nous en connaissons les lois.

Tant que l'on admet la conception et la distinction traditionnelles de la morale théorique et de la morale pratique, on s'en représente les rapports sans difficulté. La morale théorique établit (*a priori* ou *a posteriori*, peu importe en ce moment) les principes d'où la morale pratique tire des applications. Il semble que rien ne soit plus aisé. En fait, les systèmes de morale, presque sans exception, ne considèrent pas qu'il y ait là un problème à examiner. Ils glissent tout naturellement, et sans réflexion, sur le passage de la morale théorique à la morale pratique. M. Renouvier, cependant, fait une réserve à ce sujet. Il ne croit pas que les applications tirées de la morale théorique soient, immédiatement et telles quelles, réalisables dans la pratique. Il distingue ce que cette pratique serait dans « l'état de paix », (état d'une société parfaite), et ce qu'elle devient dans « l'état de guerre », (état présent de l'humanité). Cette distinction est importante. Elle implique que M. Renou-

vier reconnaît l'existence d'un problème qui se pose au moment de passer de la théorie à la pratique, et qu'il se préoccupe de tenir compte de la réalité sociale donnée. Mais M. Renouvier, une fois cette réserve faite, garde la la conception traditionnelle des rapports de la théorie et de la pratique, en morale. Celle-ci se déduit toujours de celle-là. La déduction est compliquée par des éléments de fait qu'il ne faut pas négliger; mais le rapport entre la théorie et les préceptes reste un rapport de principes à conséquences.

Mais si, comme nous croyons l'avoir montré, les « morales théoriques » ne sont pas ce qu'elles prétendent être, ce rapport si simple et si aisé ne saurait être lui-même qu'une apparence. Loin que la pratique se déduise de la théorie, c'est la théorie qui, jusqu'à présent, est une sorte de projection abstraite de la morale pratiquée dans une société donnée, à une époque donnée. C'est donc, tout au contraire, la pratique qui est posée d'abord, et la théorie qui est assujettie à ne pas heurter cette pratique. Car, quel que soit le génie d'un philosophe, il ne peut faire accepter son système de morale que s'il ne s'écarte pas trop de la conscience commune de son temps ; tandis que, pour s'imposer avec une autorité absolue, cette conscience n'a nullement besoin de se fonder sur une théorie abstraite. La recherche spéculative, selon nous, en morale, consiste à étudier cette conscience même, telle qu'elle se présente dans les différentes sociétés humaines, et dans le même esprit où la science de la nature physique étudie son objet. Que deviennent les rapports de la théorie ainsi entendue avec la pratique? c'est-à-dire, en supposant que cette recherche spéculative ait atteint un certain degré d'avancement, quelles en seraient les conséquences pour la pratique?

Tout d'abord, l'ancienne conception prêtait à une illu-

sion qui disparaît maintenant d'elle-même. Le rapport de principe à conséquence est facilement confondu avec celui de cause à effet. Quand on se représentait la pratique comme déduite de la morale théorique, on était en même temps incliné à croire que la philosophie fonde, en effet, la pratique; qu'elle lui donne, avec son principe, sa raison d'être, et, par conséquent, sa réalité même. C'est de quoi il ne saurait plus être question désormais. Les « morales » c'est-à-dire les ensembles observables de règles, de prescriptions, d'impératifs, et d'interdictions existent au même titre que les religions, les langues, et les droits. Toutes ces institutions sociales se présentent à nous comme également naturelles, et comme solidaires entre elles. Construire ou déduire logiquement « la morale » est une entreprise aussi hors de propos que si l'on s'avisait de construire ou de déduire logiquement la religion, le langage, ou le droit. En un mot, les morales sont des « données ». C'est un fait que, pour toutes les consciences moyennes de notre civilisation, par exemple, certaines manières d'agir apparaissent comme obligatoires, d'autres comme interdites, d'autres enfin comme indifférentes. Il n'y a pas lieu d' « édicter », au nom d'une théorie, les règles de la morale pratique. Ces règles ont la même sorte de réalité que les autres faits sociaux, réalité qui ne se laisse pas impunément méconnaître.

Sommes-nous donc réduits à constater, pour ainsi dire, ce qu'ont été les morales successives ou simultanées des diverses civilisations, à constater encore ce qu'est notre propre morale, et à considérer enfin comme téméraire et impraticable toute tentative d'amélioration? Cette conclusion ne s'impose nullement[1]. La science nous procure les moyens de modifier, à notre avantage, la réalité phy-

[1] Voyez E. Durkheim, *De la division du travail social*, 1re édition, Préface, p. v; Paris, F. Alcan.

sique; il n'y a pas de raison, *a priori*, pour qu'elle ne nous donne pas le même pouvoir sur la réalité sociale, quand elle aura fait des progrès suffisants. En fait, l'expérience nous montre la pratique morale en voie d'évolution, lente, il est vrai, mais à peu près ininterrompue. Parmi le très grand nombre de causes qui interviennent pour hâter ou pour ralentir cette évolution, la réflexion philosophique n'a pas été, en certains cas, la moins importante. La pratique morale enveloppe toujours des contradictions latentes, qui se font sentir, peu à peu, sourdement, et qui se manifestent enfin, non seulement par des luttes dans le domaine des intérêts, mais par des conflits dans la région des idées. L'effort conscient pour résoudre ces contradictions n'a pas peu contribué au progrès moral.

Ainsi, loin qu'il faille nous résigner au rôle de spectateurs passifs, nous sommes sollicités constamment à nous décider pour ou contre la conservation ou l'acceptation de telle ou telle pratique morale. S'abstenir est encore prendre parti. Mais comment nous décider, au nom de quel principe, si notre décision doit être rationnelle? Évidemment d'après les résultats de la science positive de la réalité sociale, qui tend à se substituer à la « morale théorique ». Le problème qui se pose est d'établir cette science, et de savoir en tirer des applications.

II

Trois acceptions distinctes du mot « morale ». — Comment s'établiront les applications de la science des mœurs à la pratique morale. — Difficulté d'anticiper sur les progrès et sur les applications possibles de cette science. — Sa différenciation et ramification progressives.

Même en écartant l'ancienne conception de la « morale théorique », le mot « morale », peut encore être pris en

trois acceptions qu'il nous faut soigneusement distinguer.

1° On appelle « morale » l'ensemble des conceptions, jugements, sentiments, usages, relatifs aux droits et aux devoirs respectifs des hommes entre eux, reconnus et généralement respectés, à une période et dans une civilisation données. C'est en ce sens que l'on parle de la morale chinoise, ou de la morale européenne actuelle. Ce mot désigne alors une série de faits sociaux, analogue aux autres séries de faits du même genre, religieux, juridiques, linguistiques, etc.

2° On appelle encore « morale » la science de ces faits, comme on appelle « physique » la science des phénomènes de la nature. C'est ainsi que l'on oppose les sciences morales aux sciences physiques. Mais, tandis que « physique » sert exclusivement à désigner la science dont l'objet s'appelle « nature », le mot « morale » est employé à la fois pour désigner la science et l'objet de la science.

3° Enfin, on peut encore appeler « morale » les applications de cette science. Par « progrès de la morale », on entendrait les progrès des arts de la pratique sociale : par exemple, plus de justice réalisée dans les rapports entre les hommes, plus d'humanité dans les relations entre les classes sociales, ou entre les nations. Ce troisième sens se sépare nettement des deux précédents, qui ne diffèrent pas moins entre eux. De là des confusions inextricables, et, en particulier, cette conséquence que la philosophie morale d'aujourd'hui, semblable en ce point encore à la philosophie physique des anciens, discute sans fin des problèmes purement verbaux, et passe à côté des problèmes réels sans les voir. Nous éviterons donc, autant que possible, de désigner par le même terme l'objet de la science, la science elle-même, et ses applications. Nous dirons dans le premier cas les faits moraux, ou les « morales »; dans

le second, la science de ces faits, ou de la réalité sociale; dans le troisième, l'art moral rationnel.

Cette distinction permet de répondre à une objection qui s'est peut-être présentée à l'esprit du lecteur. Tantôt, semble-t-il, la morale est rapprochée ici de la religion, du langage, des institutions sociales en général : elle est conçue par conséquent comme un ensemble de faits, comme une réalité donnée, objet d'une science ou d'un corps de sciences analogues à la physique. Tantôt on la compare (comme l'avait déjà fait Descartes) à la mécanique et à la médecine, qui sont des arts, ou des ensembles de procédés méthodiques employés par l'homme pour l'application de la connaissance qu'il a des lois de la nature. Comment la morale peut-elle être représentée à la fois par deux conceptions si différentes? — Les comparaisons sont cependant exactes toutes deux. Pour écarter l'objection, il suffit de remarquer que, dans la première, « morale » représente l'objet de la science des faits moraux, objet analogue en effet à celui des autres parties de la sociologie; tandis que, dans la seconde comparaison, il s'agit de la morale entendue comme « art pratique rationnel », et assimilable, à ce titre, à la mécanique et à la médecine.

En principe, le progrès de cet art dépend du progrès de cette science. Plus notre connaissance des lois de cette nature sociale sera étendue et exacte, plus nous pourrons espérer en tirer des applications avantageuses. Mais il est difficile, quant à présent, de préciser davantage. Nous n'avons pas le droit de supposer que les deux progrès marchent *pari passu*. « La chaîne des vérités qui s'appellent mutuellement, et dont la découverte devient successivement possible par celle des méthodes nouvelles, dit Condorcet, n'a aucun rapport avec la suite des vérités qui doivent devenir aussi, chacune à leur tour, d'une utilité

pratique[1]. » D'où la nécessité de poursuivre le travail théorique d'une façon désintéressée, même en l'absence de résultats utilisables tout de suite, et simplement avec l'espoir d'applications futures dont on n'a encore aucune idée. « On ne fait pas une découverte parce qu'on en a besoin, dit encore Condorcet, mais parce qu'elle est liée avec des vérités déjà connues, et que nos forces peuvent enfin franchir l'espace qui nous en sépare[2]. » Il se peut que la science de la nature sociale, qui en est à ses débuts, doive passer par une période, dont nous ignorons la durée, où les résultats obtenus par elle ne donneront lieu qu'à très peu d'applications dans la pratique. Il y a trois siècles seulement que la mécanique est devenue un art rationnel ; il se passera peut-être encore plus de trois siècles avant que la médecine parvienne à son tour au même point; cependant l'effort pour obtenir une connaissance scientifique des lois naturelles dont ces deux arts dépendent, remonte à l'antiquité grecque. Rien n'autorise à penser que, dans le cas de la nature sociale, la période des applications rationnelles doive coïncider avec le début des recherches scientifiques. Il serait donc téméraire de prétendre formuler, dès à présent, une idée précise de ces applications. Tout au plus peut-on, dans une certaine mesure, en prévoir le mode d'apparition, d'après la façon dont se sont formés peu à peu les arts rationnels qui sont plus avancés.

Dans le monde inorganique, la subordination de la pratique à la science théorique des lois ne fait plus question, parce que la démonstration du pouvoir que procure cette science est trop continuelle et trop éclatante. Il n'y a pas d'empirique qui puisse lutter contre un ingénieur

[1] Éloge de M. de Fouchy; *Œuvres*, t. III, p. 313-4.
[2] Éloge de M. Duhamel; *Ibid.*, II, p. 642.

pour l'utilisation d'une chute d'eau ou pour la construction d'un tunnel. Dans le monde de la vie, cette subordination commence seulement à s'établir. Les raisons de cette lenteur sont multiples, et la plus forte vient sans doute de ce que, dans un grand nombre de circonstances, l'art rationnel est encore incapable de se substituer à l'expérience du clinicien. En outre, le rapport de la pratique au savoir théorique devient ici extraordinairement complexe. L'art rationnel ne se fonde plus seulement sur des lois établies par une seule science, ou par un petit nombre de sciences, comme font les applications si nombreuses aujourd'hui en électricité et en chimie industrielle. Il suppose l'emploi de connaissances provenant d'un ensemble de sciences très considérable, qui comprend non seulement les sciences biologiques proprement dites, déjà fort nombreuses, mais aussi les sciences physiques et chimiques. L'expression de « chimie appliquée » est très claire : celle de « biologie appliquée » est obscure, et, en fait, inusitée. Personne n'appellerait aujourd'hui de ce nom la thérapeutique sous aucune de ses formes. D'une part, en effet, la biologie comprend beaucoup de connaissances qui ne donnent lieu à aucune application, et, d'autre part, l'art de guérir, en bien des cas, ne se fonde pas encore sur des connaissances de caractère proprement scientifique.

Par suite, le rapport de la pratique à la science théorique ne s'établit pas d'une manière générale et systématique, mais plutôt à propos de problèmes particuliers, et comme au hasard des découvertes et des besoins. Tantôt on descend de certaines lois nouvellement connues à des applications qu'elles rendent désormais possibles, tantôt on remonte d'une question donnée aux connaissances théoriques d'où la solution dépend. Par exemple, de la connaissance, récemment acquise, des agents par

lesquels se propage une maladie contagieuse, on tire, comme application, un ensemble de mesures prophylactiques qui rendent la maladie très rare, ou qui même la font disparaître (érisypèle, fièvre puerpérale, etc.). Inversement, un problème pratique tel que celui de la maladie des vers à soie étant posé, Pasteur en cherche et en trouve la solution pour ainsi dire théorique. Elle permet alors d'intervenir à coup sûr dans l'éducation des vers, et de supprimer la maladie.

Toutefois, le nombre de cas où le rapport s'établit avec cette parfaite netteté est encore fort restreint. Pendant une période qui sera sans doute très longue, le progrès de l'art rationnel de guérir se produira le plus souvent par contre-coup, comme une conséquence, parfois très indirecte, de découvertes faites dans un domaine sans rapport apparent avec la thérapeutique ou la chirurgie. L'histoire de la carrière scientifique de Pasteur est encore riche d'enseignements à cet égard. Quand il fit ses premiers travaux sur le pouvoir rotatoire de certains cristaux, il lui était impossible à lui-même de pressentir par quelles transitions il serait amené, de recherches en recherches, à des découvertes du plus haut intérêt pour la pathologie humaine. Demain, peut-être, une marche analogue conduira un physicien de génie à des résultats non moins importants ni moins imprévus. Ainsi, comme d'une part les problèmes posés par la pratique sont d'une très grande complexité, et comme d'autre part la biologie, très étendue elle-même, intéresse encore par surcroît l'immense domaine des sciences physiques et chimiques, et subit le contre-coup de leurs progrès, le développement de l'art rationnel dépend presque exclusivement d'heureuses rencontres. Nous n'en pouvons rien dire à l'avance, sinon que celles-ci deviendront de plus en plus fréquentes, à mesure que les sciences seront plus avancées.

A plus forte raison en est-il de même dans le domaine de l'art social rationnel. Toute conjecture précise sur la loi d'un processus qui commence à peine, et qui n'a pu encore être observé, serait forcément arbitraire. Le plus vraisemblable est que cet art, lui aussi, pendant une très longue période, s'exercera sur des points particuliers, avant de s'organiser d'une manière systématique. Il mettra à profit la connaissance scientifique des lois de la « nature sociale », là où un heureux concours de circonstances l'aura favorisée. Déjà, par exemple, la pédagogie a renoncé, sur certains points, à d'anciennes pratiques peu défendables, et les a remplacées par des applications fondées sur la psychologie scientifique de l'enfant. De même, dans les questions d'assistance, un effort se produit pour organiser la pratique d'après la connaissance scientifique des causes de la misère et du chômage, soit dans les villes, soit dans les campagnes.

Mais, faute d'une science de la « nature sociale » suffisamment avancée, nous ne voyons pas encore comment l'art social rationnel pourra modifier la pratique établie dans les grandes questions fondamentales. Des tentatives sans doute ont été faites, de tout temps, par les utopistes, et surtout depuis un siècle, par les réformateurs, communistes, socialistes, fouriéristes et autres, pour instituer une organisation nouvelle de la famille, de la propriété, des relations économiques, et de notre société en général. Ces tentatives prétendaient se fonder sur la « science positive ». Mais, en fait, l'effort de leurs auteurs se portait principalement sur la réorganisation de la société, et non sur l'étude objective et patiente de la réalité sociale. C'est pourquoi ils ont pu, sans hésiter, proposer des projets de réorganisation totale de la pratique existante; mais c'est pourquoi aussi ils appartiennent encore à la période préscientifique. Celle-ci n'est terminée que lorsque ces espé-

rances ambitieuses ont disparu. Une fois la conviction bien établie que l'homme ne dispose pas plus aisément de la « nature sociale » que de la « nature physique », et que le seul moyen de conquérir la première, comme la seconde, c'est d'en découvrir d'abord les lois, les prétentions deviennent plus modestes. La recherche scientifique apparaît comme la condition préalable d'une intervention rationnelle dans les phénomènes sociaux. Le réformateur se subordonne au sociologue.

En outre, à mesure que la sociologie se développera, elle se sectionnera en une multiplicité croissante de sciences voisines, mais distinctes, les unes des autres. Dans l'étude de phénomènes extrêmement complexes, la division du travail scientifique devient vite une nécessité. La ramification des gros troncs scientifiques en branches secondaires, qui se subdivisent à leur tour, se poursuit encore aujourd'hui pour la physique, la chimie, la biologie ; à plus forte raison se produira-t-elle pour le vaste ensemble appelé du nom commun de sociologie. Chacune de ses grandes divisions (sociologie religieuse, économique, juridique, etc.), se sectionnera à son tour. Voyez, par exemple, le double processus de différenciation et d'organisation qui se poursuit dans *L'Année sociologique*.

Quelles sont, parmi ces sciences, celles d'où dépendra principalement le progrès de l'art social rationnel ? Il est impossible de le prévoir, dans l'état actuel de la sociologie, surtout si l'on réfléchit aux contre-coups tout à fait inattendus que la découverte d'un procédé de méthode ou d'un instrument de recherche, dans une science, peut avoir aussitôt sur le progrès d'une autre science, et par suite, sur la pratique elle-même. Qui eût pensé, il y a cinquante ans, que la chirurgie serait entièrement transformée, et la médecine profondément modifiée, par une série de découvertes dues à la chimie biologique ? Qui même,

à cette date, avait une idée claire de cette chimie? Il n'est que prudent de s'attendre à de pareilles surprises, dans le domaine de la science de la « nature sociale ». Cet ample domaine commence à peine à être exploré scientifiquement. La topographie en est incertaine. La division des sciences doit y être regardée comme provisoire ; et l'organisation du travail scientifique y est sûrement destinée à subir les changements les plus profonds.

III

On peut se représenter cette marche d'après l'évolution de la science de la nature physique, plus avancée. — Causes qui ont arrêté le développement de cette science chez les anciens. — La physique d'Aristote se propose de « comprendre » plutôt que de « connaître », et descend des problèmes les plus généraux aux questions particulières. — Les « sciences morales » ont encore plus d'un caractère commun avec cette physique. — Comment elles prennent une forme plus voisine de celle des sciences modernes de la nature.

Puisque la science de la nature physique a une avance considérable sur celle de la nature sociale ; puisque, d'autre part, elle n'est arrivée à son état présent qu'à travers une longue série d'efforts et de tâtonnements séculaires, où son progrès n'a pas été continu, la science de la nature sociale pourra peut-être profiter de l'expérience de son aînée. Même l'étude des périodes où celle-ci est restée stationnaire ne lui sera pas moins utile que l'examen des époques de conquêtes rapides et brillantes. Il peut être du plus haut intérêt, pour elle, de savoir à quoi il tient que la science de la nature physique n'ait pas pris chez les anciens la forme qui lui a permis, depuis trois siècles, de se développer au delà de toute attente, et de rendre possibles une foule d'applications aussi précieuses qu'imprévues.

Considérons la physique ancienne (entendue au sens large) chez Aristote. Ce n'est pas faire tort à cette science ; car, si la somme des faits physiques connus a continué de croître après lui, l'antiquité n'a pas produit d'esprit plus ferme dans sa conception logique de la science, et en même temps plus attaché au réel, plus respectueux des droits du fait et de l'expérience. Or, si nous comparons la physique d'Aristote aux sciences modernes de la nature, la raison profonde et essentielle de leurs différences, d'ailleurs nombreuses, se résumera assez bien dans la distinction suivante : la physique moderne borne son ambition à « connaître » ; la physique aristotélicienne se donnait pour objet de « comprendre ». L'obstacle capital au développement de la physique chez les anciens a été le besoin de se représenter la nature comme intelligible. Le pas décisif, pour la physique moderne, a été franchi le jour où elle a résolument borné ses recherches à déterminer comment les phénomènes varient en fonction les uns des autres, et à mesurer ces variations.

Dans la pensée d'Aristote, chaque être, chaque phénomène déterminé et particulier a sans doute sa cause déterminée et particulière. Mais, en un autre sens, par une analogie qui s'étend à la nature entière, les mêmes causes et les mêmes principes se retrouvent partout, et rendent tout intelligible [1]. Partout le savant (qui ne se distingue pas du philosophe) découvre les rapports de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, des moyens et de la fin. Mais précisément cette universalité des principes et des causes s'opposait à la pratique et à la conception même d'une méthode physique et expérimentale, parce qu'elle donnait à l'esprit une explication complète et défi-

[1] Aristote, *Métaphysique*, XII, 4. 1070ᵃ 31. Τὰ δ'αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὥς, ἔστι δ'ὡς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταὐτὰ πάντων.

nitive, au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher. Comment concevoir que l'on ignore encore ce que l'on comprend? Comment se douter qu'un phénomène naturel est encore à connaître, quand on le déduit des principes généraux qui l'expliquent, lui et un grand nombre d'autres?

A cette période, que toutes les sciences de la nature ont dû traverser, (les mathématiques peut-être exceptées), le savant ne s'aperçoit pas que l'intelligibilité dont il se satisfait est plus apparente que réelle. Elle est obtenue, en général, au moyen de principes et de postulats très simples, mais arbitraires, et dont il n'a qu'obscurément conscience. On peut dire, en modifiant quelque peu une formule qui vient d'Aristote lui-même : *Quidquid intelligitur, intelligitur secundum formam intelligentis*. Chez lui, la nature est conçue, sous plusieurs rapports, comme une activité interne qui travaille à la façon d'un artiste. Elle ne fait rien en vain. Mais où se trouve le principe de la distinction entre ce qui est ou n'est pas vain? Évidemment dans le jugement de l'homme, qui décide de même de ce qui est bon ou mauvais, utile ou nuisible, beau ou laid. La représentation de la nature reste, pour le physicien, anthropomorphique, esthétique, et, en un certain sens, morale et religieuse. En même temps, la complexité des problèmes réels demeure inaperçue, à cause de la simplicité des quelques principes qui suffisent à rendre compte de tous les faits connus. Souvent l'intelligibilité ainsi obtenue dispense le savant, en toute bonne foi, d'une vérification qui paraît superflue. « Si Démocrite avait raison, dit Aristote à propos de la pesanteur, tous les corps tomberaient dans le vide avec la même vitesse. Or cette conséquence est absurde. » — Absurde, en effet, dans la conception aristotélicienne. Mais elle n'en est pas moins vraie. Tels sont encore les raisonnements par

lesquels Aristote prouve que la forme du ciel doit être circulaire, et, en général, que la disposition des corps célestes ne pouvait être autre qu'elle n'est. M. Zeller remarque que ces questions tiennent fort à cœur à Aristote, et qu'il ne les aborde qu'avec une sorte de « respect religieux ».

En outre, la physique des anciens, très différente en ce point encore de celle des modernes, s'attaque d'abord à des problèmes très généraux, pour en tirer par voie de conséquence la solution des questions plus particulières que pose l'expérience. C'est la suite naturelle de son effort vers l'intelligibilité de la réalité considérée dans son ensemble. Si le mouvement, la génération, l'évolution des êtres en général lui sont devenus intelligibles, tel ou tel mouvement, la génération et l'évolution de tel ou tel être ne présentent plus de grandes difficultés. On en tient pour ainsi dire l'explication d'avance. Il ne reste qu'à la vérifier; et, si les principes sont assez généraux et abstraits, la vérification réussit immanquablement. Une fois les grands problèmes initiaux résolus, le progrès positif, dans une science de la nature ainsi conçue, ne peut plus être qu'accidentel ou insignifiant. En fait, tant que cette conception a dominé, le principal effort des physiciens a été d'élucider et de commenter les principes transmis par Aristote et par ses successeurs. Non sans raison, d'ailleurs, puisque l'essentiel de la physique était là. Il est peu équitable d'attribuer ce fait exclusivement au goût de ces physiciens pour la méthode d'autorité; c'était conforme de tout point à l'esprit de leur science.

La science moderne de la nature suit une marche inverse. Elle ne se pose que des problèmes dont les termes sont fournis par l'expérience, parce qu'elle veut *connaître* des lois réelles. Elle sait qu'elle ne peut étudier et mesurer à la fois que les fonctions d'un très

petit nombre de variables. Sans doute, elle ne s'interdit pas, en principe, l'usage de l'analogie. Elle se hasarde même aux généralisations parfois les plus hardies. Mais ni elle ne s'imagine rendre ainsi la nature plus intelligible, ni elle ne juge jamais ses hypothèses définitives : il lui suffit que ces hypothèses soient fécondes pendant quelque temps, c'est-à-dire la mettent sur la voie de nouveaux faits et de nouvelles lois. Par cette méthode, la « nature physique » se trouve peu à peu mieux connue; mais comme, en même temps, la complexité des phénomènes apparaît plus clairement, nous devenons plus modestes en devenant moins ignorants. Nous sentons ce qu'il y avait de naïf et d'enfantin dans les prétentions antiques à une « science de la nature » qui en donnât mieux que la connaissance, c'est-à-dire l'intelligibilité, ou, pour parler plus exactement, qui donnât la première impliquée dans la seconde. « Notre pouvoir, a dit M. Berthelot, s'étend plus loin que notre savoir ». Un savant de l'antiquité, sans croire manquer de modestie, eût dit certainement le contraire. Son pouvoir était fort peu de chose : son savoir lui représentait la nature entière comme intelligible. Il la sentait divine : il en admirait religieusement le plan et les desseins. Aux yeux du savant moderne, la majesté de la nature n'est pas moindre. Mais il s'abstient de l'interpréter au moyen de concepts anthropomorphiques, et, dans son effort scientifique, tout ce qui ne tend pas à la connaissance des faits et des lois est soigneusement écarté.

Or, sans supposer un parallélisme exact entre le développement de la science de la nature physique et celui de la science de la nature morale, ne semble-t-il pas que la seconde présente aujourd'hui un certain nombre des traits que l'on constate chez la première dans sa période antique? N'a-t-elle pas cherché jusqu'à présent

plutôt à « comprendre » qu'à « connaître »? Ne considère-t-elle pas comme suffisamment connu ce qu'elle pense avoir compris? Ne va-t-elle pas, elle aussi, des problèmes les plus généraux aux questions plus particulières? Ne reste-t-il rien de mystique ni de religieux dans la façon dont son objet lui apparaît?

La psychologie, par exemple, n'est devenue que récemment une science positive et indépendante; encore l'accord n'est-il pas unanime sur la définition qu'il faut en donner. Selon beaucoup de philosophes contemporains, elle demeure inséparable de la métaphysique, soit parce qu'elle est la seule route qui nous y introduise directement, soit parce que toute psychologie véritable est déjà, en elle-même, métaphysique, la conscience profonde étant révélatrice de l'être. A cette conception restent attachés tous ceux qui, sous le nom de spiritualistes et d'idéalistes, s'expliquent le monde et l'humanité au moyen d'un principe d'intelligibilité intelligent lui-même. L'esprit leur paraît avoir une dignité, une valeur incommensurable avec quoi que ce soit d'autre que l'univers puisse contenir : il est le principe d'où tout part et où tout aboutit. « Nous qui croyons à l'esprit », disait encore récemment un de ces jeunes philosophes. C'est en effet une sorte de foi. Cette métaphysique de « l'esprit » est l'enveloppe actuelle de croyances qui se sont manifestées jadis sous la forme plus concrète de religion. Elle affirme et elle s'efforce de prouver la présence (d'ailleurs inexplicable), dans le corps de l'homme vivant, d'un être d'essence supérieure, incorruptible, immortel, qui n'est atteint qu'en apparence par les maladies et par la décadence de l'organisme, et qui continue d'exister quand le corps se dissout. *Est Deus in nobis*... C'est la façon la plus simple et la plus naturelle de rendre « intelligibles » les fonctions psychiques. Sous des formes diverses, elle se retrouve à peu près partout

dans l'humanité, et, bien qu'affinée par la réflexion des psychologues spiritualistes, elle reste encore reconnaissable.

« Connaître » est autre chose. C'est la tâche plus modeste, plus difficile aussi, entreprise par les savants qui, renonçant à « comprendre » d'emblée, procèdent à l'égard des phénomènes psychiques comme le physicien fait pour ceux qu'il étudie : je veux dire, les objectivent, toutes les fois qu'il est possible, par des artifices de méthode; en étudient les rapports et les variations concomitantes avec d'autres séries de phénomènes naturels, plus faciles à mesurer, et en particulier avec les phénomènes physiologiques, où ils paraissent avoir leurs conditions immédiates. De même, une nouvelle répartition des faits s'impose, au fur et à mesure qu'ils sont mieux connus. Les anciennes conceptions de la mémoire, de l'imagination, de l'attention, de la sensibilité, etc., paraissent destinées à disparaître. Ces termes, suffisamment définis pour l'usage courant et pratique, ne le sont plus assez pour l'usage scientifique. Ils désignent confusément une multiplicité très complexe de phénomènes qu'une analyse plus exacte commence à distinguer et à classer — avec combien de peine! — en les ramenant à leurs conditions spéciales. Si l'ancienne psychologie se satisfaisait à ce sujet de spéculations qui paraissent aujourd'hui presque purement verbales, c'est encore parce que, derrière les fonctions psychiques, elle supposait plus ou moins ouvertement la présence d'un principe qui manifeste par elles son activité : l'imagination, c'est l'âme qui imagine, la mémoire, l'âme qui se souvient, la douleur, l'âme qui souffre, etc. C'est ainsi que la biologie à ses débuts croyait rendre intelligibles les fonctions physiologiques en les rapportant à l'action d'un « principe vital ».

Enfin, la psychologie traditionnelle, tout en se récla-

mant de la méthode d'observation, avait une tendance constante à résoudre d'abord les problèmes les plus généraux, pour en tirer ensuite par la voie abstraite du raisonnement la solution des questions plus particulières. Ce trait se rencontre aussi bien chez les empiristes que chez leurs adversaires. Les uns, sous l'impression des résultats obtenus dans la science du monde physique par la méthode combinée de l'expérience et du calcul, c'est-à-dire surtout sous l'impression des grandes découvertes de Newton en astronomie et en physique, ont cherché dans la loi de l'association des idées un pendant à la loi de la gravitation universelle, et ont construit l'édifice assez artificiel de la psychologie associationniste. D'autres ont cru que l'essentiel serait fait, s'ils pouvaient déterminer les « facultés » auxquelles les différents phénomènes doivent être rapportés, et quel est le nombre minimum de facultés irréductibles qu'il faut admettre.

Le contraste est frappant entre ces problèmes d'une ampleur indéfinie, sur lesquels la simple réflexion arrive à se satisfaire par ses propres moyens, et l'analyse minutieuse des faits réels dans leur particularité, telle que la pratique aujourd'hui la psychologie scientifique. A ce point de vue, les *Philosophische Studien*, la *Zeitschrift für die Psychologie der Sinne und der Sinnesorgane*, la plupart des revues psychologiques anglaises et américaines, l'*Année psychologique* (pour ne citer que ces recueils), ne diffèrent pas de ceux qui contiennent des travaux de chimie, de physique, de biologie. La première préoccupation des savants y est de *connaître* exactement certains faits, pour tâcher d'en découvrir, s'il se peut, les relations constantes avec d'autres faits. La pensée de les traiter en masse, pour ainsi dire, par une habile manipulation de concepts, ne leur vient même plus à l'esprit.

D'autre part, des ouvrages comme le *Rameau d'or* de M. Frazer, en réunissant certains produits de l'imagination collective, recueillis dans toutes les régions de la terre, et en montrant la façon dont ces produits ont dû peu à peu se modifier (magie sympathique, prières, mythes), nous font entrevoir une étude du mécanisme des représentations collectives qui serait scientifique, et dont le progrès dépend des sciences anthropologiques.

Ainsi, l'unité de la psychologie traditionnelle était factice. Sous l'action de l'esprit scientifique, appliqué à « connaître » et non plus à « comprendre », cette unité a cédé, et s'est fragmentée. La spéculation sur « l'âme » a disparu. Ce qui se rapporte à la théorie de la connaissance a fait retour à la logique. Au reste, pour ce qui est des fonctions mentales supérieures, la démarcation n'est pas encore établie d'une façon définitive entre ce qui relève exclusivement de la psychologie, et ce qui intéresse en même temps la sociologie (langage, intelligence, sentiments altruistes, activité collective). A cette nouvelle distribution de l'objet de la psychologie correspond une nouvelle façon de le traiter : les sciences qui l'étudient s'éloignent des caractères de la physique ancienne pour se rapprocher de ceux que présentent les sciences modernes de la nature.

Une évolution du même genre s'annonce pour ce qu'on appelle les « sciences morales »; mais on commence à peine à en reconnaître la nécessité. La preuve en est que la plupart des esprits cultivés éprouvent encore une extrême difficulté à considérer l'ensemble de la réalité sociale comme une province de la nature. Il n'en est guère, même parmi les plus attentifs à garder une attitude scrupuleusement scientifique, qui s'abstiennent toujours de mêler la considération de ce qui devrait être à

l'étude objective de ce qui est. Bien peu sont restés tout à fait fidèles, dans tous les cas, à la distinction de la théorie et de la pratique, qui est une condition préalable de la recherche scientifique. Tous ceux qui ont insisté sur les difficultés particulières à la science sociale, depuis Auguste Comte jusqu'à M. Spencer et à M. Durkheim, ont signalé, comme une des principales, la préoccupation inévitable des problèmes moraux et sociaux actuellement urgents.

En outre, excepté M. Durkheim et son école, les sociologues contemporains, comparables en ce point aux physiologues d'avant Socrate, portent moins leurs efforts sur la connaissance précise de certains faits et de certaines lois, que sur l'intelligibilité du vaste ensemble qui s'offre à leur étude. Ainsi procède, par exemple, M. Tarde. Et cette intelligibilité leur semble pouvoir être saisie sans trop de peine. Sans doute, ils n'ont pas toujours recours à un principe unique auquel ils se flatteraient de ramener tous les faits, comme les physiologues grecs croyaient retrouver sous tous les phénomènes de la nature une même essence primitive. Mais tout ce qui est de nature morale ou sociale leur paraît « s'expliquer », « se comprendre » très suffisamment par le moyen d'une interprétation psychologique qui ne présente pas de difficulté insurmontable : la nature humaine ne nous est-elle pas connue? Il n'est pas de mœurs, de croyances, de rites religieux, de système familial et judiciaire dont ces sociologues n'arrivent à rendre compte aisément; et leurs démonstrations, si ce mot peut être employé, ont la même sorte de vraisemblance que celles de la physique ancienne.

La tentation est forte de procéder comme ils font. Car les phénomènes sociaux de tout ordre — religieux, juridiques, économiques, et autres, — ne nous sont fournis que par des témoignages oraux ou écrits, des textes, des

monuments de diverses sortes, des signes enfin qu'il faut interpréter. Nous le faisons en y rétablissant, par la pensée, l'état de conscience qui les a produits originairement. Quand nous lisons un psaume, quand nous restituons une inscription, quand nous déchiffrons un acte judiciaire égyptien ou assyrien, à la matérialité objective du document qui nous a été conservé nous ajoutons le sens qu'il a eu pour son auteur. S'agit-il d'un fait économique, d'une vente par exemple, nous imaginons, bien que d'une manière abrégée et purement schématique, les motifs qui font agir les personnes intéressées. Ainsi, tandis que les autres phénomènes naturels se prêtent d'autant mieux à devenir objet de science positive qu'ils sont mieux objectivés, il semble que beaucoup de faits sociaux nous soient donnés d'abord objectivement, et que pour les connaître nous devions en quelque façon les subjectiver, en y restituant des états de conscience. Autant dire que les connaître, c'est en même temps les comprendre : car que comprenons-nous mieux que les faits qui se passent en nous, puisque la conscience les saisit au moment où ils se produisent, et que leur essence même, selon les philosophes, consiste à être perçus?

Cette conception de la sociologie reste beaucoup plus voisine des anciennes « sciences morales » que des sciences positives de la nature. Trait caractéristique : la compétence, dans une science physique ou naturelle quelconque, ne s'acquiert point aujourd'hui sans de longues études spéciales, conduites suivant une méthode dont on ne peut s'écarter. Personne ne s'improvise physicien, chimiste ou physiologiste : le génie le mieux doué a besoin d'un apprentissage. Personne surtout ne prétend trancher d'emblée les questions sur lesquelles les savants sont partagés. Mais on s'improvise encore sociologue, et l'on

peut faire écouter du public, même instruit, les solutions plus ou moins ingénieuses que l'on apporte sur les principaux problèmes actuellement soumis à la discussion. Des études spéciales préalables ne paraissent pas être indispensables. Le simple bon sens, la pénétration psychologique, la finesse morale, la souplesse dialectique, avec de l'imagination et quelque lecture, peuvent suffire. Pourquoi? Parce que, les faits sociaux se traduisant toujours en termes de conscience, on admet implicitement que nous en avons l'intelligence immédiate.

Il y a là, selon l'expression de Kant, une nichée de sophismes. D'abord, les phénomènes de notre propre conscience sont loin d'être « transparents » pour nous. Ils sont immédiatement donnés, sans doute, mais par masses, et vus sous l'angle le plus favorable à la pratique. Ils ne sont pour cela ni compris, ni même connus, du moins si l'on parle d'une connaissance qui ait une valeur objective, c'est-à-dire qui lie les phénomènes entre eux et aux autres phénomènes de la nature. Ensuite, quand nous restituons l'état de conscience qui est un élément indispensable du phénomène social, nous y introduisons presque toujours une erreur; car nous y restituons, non pas l'état de conscience qui fut vraiment celui des acteurs ou des contemporains, mais un autre état qui nous est propre, avec les nuances, associations, sentiments, qui nous appartiennent à nous et à notre temps. Au lieu donc de nous imaginer que nous avons sans peine l'intelligence complète des faits sociaux, il convient de nous montrer très circonspects dans l'interprétation de ces faits, surtout quand il s'agit de croyances, de sentiments, de pratiques, de rites fort éloignés de nous. La méthode scientifique prescrit d'en chercher le sens dans une étude *objective* de leurs circonstances et de leurs conditions. Ce sera un progrès semblable à celui qui a été réalisé en linguistique, par

exemple, lorsqu'au lieu de deviner les étymologies sur la ressemblance apparente des mots, on s'est avisé de les étudier méthodiquement d'après les lois de la dérivation, ce qui a fait reconnaître que, dans cette science, comme dans beaucoup d'autres, le vraisemblable n'était pas souvent le vrai[1].

Enfin, et surtout, quand même nous obtiendrions, en nous fondant sur l'analogie de notre propre conscience, une restitution fidèle des phénomènes moraux, considérés *subjectivement*, il resterait encore à acquérir la connaissance des lois auxquelles sont soumis ces phénomènes, considérés du point de vue objectif ou sociologique. Ces lois ne se révèlent qu'à une analyse également objective, et, dans certains cas, des statistiques rigoureuses et bien établies sont indispensables. Non seulement la conscience ne nous donne pas la formule de ces lois, mais elle ne nous avertit même pas de leur existence. La science sociale a précisément pour objet de les rechercher.

Ici encore, le progrès consistera à substituer à la réflexion philosophique qui cherche à « comprendre » l'effort méthodique qui cherche à « connaître ». La science nouvelle se rendra compte de l'immense étendue inexplorée de son domaine. Elle éprouvera, à son tour, qu'une réalité peut être à la fois familière et profondément ignorée. Tous les hommes parlent, et combien se doutent des problèmes que leur langue pose au philologue, au logicien, au sociologue? Tous, nous accomplissons à chaque instant des mouvements, dont nous ne saurions dire comment nous les produisons : il y a bien peu de temps que la mécanique et l'anatomie savent les expliquer. De même, nous vivons dans la réa-

[1] Voyez sur ce point, et sur tout le chapitre en général. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, 2e édition, particulièrement l'introduction et les chapitres I, II, III et V; Paris, F. Alcan, 1901.

lité sociale, nous en sommes pénétrés, enveloppés de toutes parts, et nous contribuons même à la produire : elle nous est pourtant aussi inconnue, au sens scientifique du mot, que la myologie et la théorie des leviers sont ignorées du fort de la halle. Nos droits, nos devoirs, nos croyances, nos mœurs, nos relations de famille et de classe, les institutions de notre société, tout cela nous paraît très aisé à comprendre, parce que nous avons l'habitude de réagir immédiatement d'une certaine façon à un stimulus social donné. Mais s'agit-il d'en rendre compte, la sociologie scientifique, qui seule le pourrait, n'est guère encore en état de le faire, et d'ailleurs peu d'esprits auront l'idée d'y recourir. L'habitude subsiste, pour la plupart, de faire appel à des principes « supérieurs à l'expérience », c'est-à-dire à une *métamorale*, où se projette, sous le nom d'idéal, le respect de la pratique universellement acceptée de notre temps.

Les sociologues, même positifs, n'échappent pas toujours à l'illusion de croire que ce qui leur est familier n'a pas besoin d'être analysé scientifiquement. Auguste Comte, par exemple, considérait la famille comme l'unité sociale primitive, indécomposable, comme l'élément au delà duquel la sociologie ne doit pas remonter. Il prenait pour évident par soi qu'il n'y a pas de société humaine possible sans la famille. Mais on sait aujourd'hui qu'il existe des organisations sociales, fort complexes, dont la famille n'est pas l'élément premier. La genèse et l'évolution de la famille dans les sociétés humaines est un problème de sociologie positive, que l'on commence seulement à bien poser et à étudier. La solution en éclairerait sans doute, sur certains points, la notion actuelle de la famille européenne, notion dont la réflexion abstraite ne nous indiquera jamais la genèse réelle.

Une fois bien comprise l'extrême complexité des rela-

tions entre les faits sociaux, — complexité comparable à celle des phénomènes de la nature organique, — la sociologie, mesurant ce qu'il faut d'efforts, de patience et d'ingéniosité méthodique pour élucider un seul problème particulier, aura perdu le goût de la spéculation abstraite et générale. Elle abandonnera les vastes questions, analogues à celles où la physique ancienne s'est complu, qui prêtent à des raisonnements ingénieux et à des variations brillantes, mais qui n'ajoutent rien à notre savoir. Comte pensait qu'en sociologie la découverte des lois plus particulières est subordonnée à la possession des lois les plus générales, et il s'est efforcé, en conséquence, de déterminer d'abord la loi universelle qui domine toute la dynamique sociale, pour descendre de là aux autres lois. Mais cette conception prouve seulement que la sociologie de Comte était encore une philosophie de l'histoire. La science sociale, aujourd'hui, veut être exactement positive. Véritable physique, elle tend à se fractionner, comme l'autre physique, son aînée, en une multiplicité de sciences, distinctes et connexes, ayant chacune ses instruments de travail spéciaux et ses procédés de méthode particuliers. Comme elle encore, elle se défie des grandes hypothèses qui expliquent tout et ne rendent compte de rien : telle, par exemple, l'hypothèse de la société-organisme (Lilienfeld, Schäffle) ou de la lutte des races (Gumplovicz), etc. C'est déjà un progrès que de ne plus perdre son temps à développer des conceptions de ce genre, et de le donner tout entier à des recherches plus modestes, limitées à des objets plus restreints, mais dont les résultats nous apprennent quelque chose, et s'additionnent au lieu de se combattre.

IV

Rôle considérable des mathématiques dans le développement des sciences de la nature. — Jusqu'à quel point les sciences historiques peuvent jouer un rôle analogue dans le développement des sciences de la réalité sociale.

Il reste, dans le développement de la science de la « nature physique », un trait d'une importance capitale, dont nous n'avons pas encore parlé, et qui jetterait peut-être quelque lumière sur la marche future de la science de la « nature sociale ». Dans le démembrement de la physique antique, d'où sont sorties, par voie de différenciation progressive, les différentes sciences de la nature inorganique ou vivante, la période de progrès décisif n'a commencé qu'au moment où une science, plus générale et plus avancée que les autres, est devenue pour elles à la fois un modèle et un *organon*. Un modèle, en tant qu'elle présentait le type même de la connaissance scientifique rigoureuse, purgée de tout élément étranger (métaphysique ou pratique) ; un *organon*, en ce sens que cette science constituait, selon l'expression d'un philosophe, l'arsenal le plus riche et le plus complet de tous les artifices de raisonnement dont l'homme puisse s'armer pour la conquête des lois naturelles. Ce fut là le rôle des mathématiques. Elles jouissent du privilège singulier d'être cultivées pour elles-mêmes en tant que science, et de servir en même temps d'instrument très puissant pour les progrès des sciences plus complexes qui les suivent (astronomie, physique et chimie) ; la faiblesse de notre entendement et la complexité des problèmes ne nous permettant pas, actuellement, de porter plus loin l'application de l'analyse mathématique. Peut-être la science de la « nature

morale » ne devait-elle entrer, elle aussi, dans sa période de progrès décisif et rapide, que lorsqu'elle en aurait trouvé l'instrument dans une science plus avancée qu'elle-même ?

Cette science, évidemment, ne saurait plus être les mathématiques. Sans doute, elles pourront servir à la représentation de certaines lois. L'essai en a été fait, le plus souvent sans succès, en psychologie, et, avec plus de bonheur, semble-t-il, en économie politique. Mais, d'une façon générale, si les mathématiques ne peuvent rendre de services à la biologie, parce que les phénomènes vitaux sont trop complexes et trop instables, *a fortiori* n'auront-elles pas d'emploi dans les sciences sociales, où les phénomènes, sans être moins complexes ni moins instables, ne peuvent plus, en outre, être rapportés à des forces physiques et chimiques exactement mesurables.

Toutefois, si la réalité qui est l'objet de cette « physique morale » ne s'objective pas dans l'espace, comme l'autre, elle s'objective d'une façon qui lui est propre, dans le temps. Elle devient objet, pour la conscience de l'homme d'aujourd'hui, en s'imposant à lui sous forme de faits que cette conscience n'a pas produits et qu'elle ne peut changer. L'ensemble de ces faits, soit contemporains, soit passés, constitue proprement une « nature », mais une nature telle que la connaissance scientifique des faits contemporains ne serait pas possible sans celle des faits antérieurs. L'état actuel d'un groupe social quelconque dépend de la façon la plus étroite de son état immédiatement précédent, et ainsi de suite. En un mot, ce qui est possible dans l'étude de la « nature physique » ne l'est plus dans l'étude de la « nature sociale » ; les lois statiques (excepté peut-être dans quelques cas très rares, par exemple dans l'économie politique abstraite) ne peuvent pas être recherchées à part, en faisant

abstraction, même à titre provisoire, des lois dynamiques.

Il y a donc des sciences qui doivent jouer, dans la « physique morale » un rôle indispensable, analogue (je ne dis pas tout à fait semblable) à celui des sciences mathématiques dans la physique proprement dite. Ce sont les sciences historiques. Car, entre les sciences qui ont pour objet la « nature morale », elles sont à la fois les plus avancées, et un auxiliaire indispensable pour les autres. Si l'on entend, comme il convient, par sciences historiques, non pas seulement l'histoire politique, diplomatique et militaire des nations, mais aussi l'histoire des langues, des arts, de la technologie, des religions du droit, des mœurs, de la civilisation, et, en un mot, des institutions, ces sciences sont, d'une part, les plus anciennes et les plus riches en résultats de celles qui étudient la « nature sociale », et, d'autre part, sans elles, l'effort pour établir des lois sociologiques resterait vain. La méthode comparative, indispensable pour parvenir à de telles lois, ne devient applicable que grâce aux résultats des sciences historiques.

Sans doute, il ne faudrait pas assimiler de trop près le rôle des sciences historiques dans la physique morale à celui des mathématiques dans la physique proprement dite. Les mathématiques fournissent des démonstrations, et permettent de mettre en équations les problèmes de la physique; tandis que l'histoire, quel qu'en soit l'objet particulier, ne fait jamais connaître que des faits et des séries de faits, et laisse à une science différente le soin d'énoncer et de démontrer les lois. L'histoire ne saurait donc être un *organon* pour cette science, au sens où les mathématiques en sont un. La nature particulière des services rendus a sa raison dans la nature particulière des phénomènes étudiés, qui se prête à la mesure exacte, lorsqu'il s'agit de la nature physique, et s'y refuse quand

il s'agit de la nature morale. Mais cette différence, et les conséquences très importantes qui en découlent, n'effacent pas l'analogie que nous avons signalée. Sans les sciences mathématiques, point de science de la « nature physique »; sans les sciences historiques, point de science de la « nature morale ».

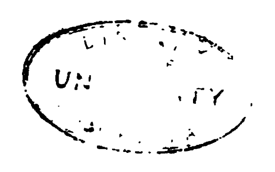
La fonction essentielle, et, si l'on peut dire, préalable, des sciences historiques dans l'étude du « monde moral » n'a été nettement aperçue que depuis un siècle environ. Auparavant, on attribuait plutôt ce rôle soit à la morale, soit à la psychologie. Le seul nom de « sciences morales », que l'on appliquait à toutes les sciences ayant pour objet soit l'individu, soit l'homme en société, est déjà caractéristique. Ce nom correspondait bien au caractère mixte de ces sciences telles qu'on les concevait alors, occupées à la fois à la connaissance de ce qui est et à la détermination de ce qui doit être. Cette seconde partie de leur tâche n'était pas la plus malaisée; elle ne demandait qu'un effort de dialectique déductive, puisque les principes généraux de « ce qui doit être » étaient fournis, avec leur démonstration, par la science supérieure et centrale de la morale théorique. De là, les systèmes de droit naturel, qui établissaient gravement ce que doivent être la société, l'état, la famille, la propriété, et les rapports que doivent soutenir entre elles ces hautes abstractions. Ce fut la période préscientifique, ou, selon l'expression proposée plus haut, *métamorale*, de cette spéculation.

Quant à la psychologie, elle aurait peut-être rempli le rôle inaugural qu'on lui a attribué quelquefois dans la science de la nature morale, si elle était en effet plus avancée que cette science, si elle était depuis longtemps maîtresse de sa méthode, et riche en résultats acquis. Mais elle en est à peu près au même point de son développement que les autres parties de la « physique morale ». En outre,

difficulté plus grave, elle ne dépend guère moins, pour son progrès ultérieur, du progrès de ces parties, qu'elles ne dépendent du sien. Car la connaissance scientifique des fonctions mentales supérieures, nous l'avons vu, ne saurait être obtenue par une méthode dialectique ou de simple réflexion, et sans le secours des sciences sociologiques. Comment donner la psychologie pour base à des sciences dont la psychologie elle-même a besoin, ou, pour mieux dire, qui sont une des sources de la psychologie même ?

Reste donc que la condition préalable et nécessaire du progrès de la « physique morale » soit l'exploration méthodique, par l'histoire, des faits sociaux du passé, et, en même temps, l'observation des sociétés existantes qui représentent peut-être des stades plus anciens de notre propre évolution, et sont ainsi, au regard de nous, comme du passé vivant. Si nous avions une connaissance approfondie de l'histoire de la vie religieuse dans les diverses sociétés humaines, de l'histoire comparée du droit, des mœurs, des arts et des littératures, de la technologie, en un mot des institutions, nous serions infiniment plus près que nous ne le sommes de la science proprement dite de la réalité sociale. Nous prendrions sans peine, en présence de cette réalité, l'attitude mentale qui nous coûte toujours un effort, et sans laquelle cependant cette science n'est pas possible ; nous saurions ne considérer que les rapports objectifs des faits entre eux, et nous abstenir de les interpréter subjectivement. A ce point de vue, les sciences historiques sont bien une introduction, une propédeutique, et en un certain sens un modèle. Elles enseignent à regarder la réalité sociale d'un œil désintéressé, et sans autre but que de connaître ce qui est ou a été. Elles sont aujourd'hui aussi exemptes de métamorale, que les mathématiques le sont depuis long-

temps de métaphysique. Philosophie de l'histoire, conception hégélienne du progrès, action plus ou moins apparente d'une Providence directrice des événements, tous ces éléments transcendants ont peu à peu disparu ; seul est demeuré l'effort méthodique et critique vers la connaissance des faits, et, s'il est possible, de leurs liaisons. De même donc que les mathématiques sont l'école indispensable du physicien, qui pourtant use de la méthode d'observation, méthode sans emploi pour le géomètre, les sciences historiques sont l'école non moins indispensable du sociologue, encore que sa méthode comparative et son effort systématique pour établir des lois soient étrangers à l'historien.



CHAPITRE V

RÉPONSE A QUELQUES OBJECTIONS

I

Comment rester sans règles d'action, en attendant que la science soit faite? — Réponse : la conception même de la science des mœurs suppose des règles préexistantes.

Si l'on entend les rapports de la théorie et de la pratique, en morale, tels qu'ils ont été établis dans les chapitres précédents, une difficulté grave semble s'élever. La pratique rationnelle dépend de l'état d'avancement des sciences sociales. Ces sciences, de l'aveu des juges même les plus indulgents, sont encore rudimentaires. Jusqu'à ce que la « nature sociale » nous soit aussi bien connue que la « nature physique », jusqu'à ce que nous puissions nous fonder, pour agir, sur la science positive de ses lois, des siècles s'écouleront peut-être, dont nous ne prévoyons pas le nombre. En attendant, il faut agir. La vie sociale nous pose à chaque instant des problèmes pratiques qu'il faut résoudre. Refuser de répondre, dans la plupart des cas, c'est encore une façon de répondre. L'abstention entraîne la même responsabilité que l'action. Comment concilier la réserve que notre ignorance actuelle nous imposerait, avec la nécessité immédiate où nous sommes de prendre parti? Est-il possible que nous restions, même provisoirement, sans règles directrices de conduite?

Cette hypothèse, que l'on hésite à mettre en discussion,

n'a pourtant rien d'absurde en soi. On la repousse d'instinct, car la conscience semble attester que tous, savants et ignorants, nous trouvons dans les impératifs du devoir une direction suffisante. Et, en outre, par une sorte d'optimisme spontané, nous ne concevons pas que quelque chose puisse à la fois nous être indispensable et nous faire défaut. Cependant il arrive — et force nous est de le reconnaître — que nous soyons hors d'état, pour longtemps peut-être, de donner une solution rationnelle à des problèmes fort importants pour nous. Témoin les maladies, si nombreuses encore, où le médecin, sachant son impuissance, s'abstient d'intervenir, excepté pour soulager les souffrances du patient qu'il ne peut pas guérir. L'homme-médecine des sauvages, et même le médecin d'il y a quelques siècles, ne doutaient jamais de l'efficacité de leurs remèdes. Le progrès du savoir a rendu les nôtres plus réservés et plus circonspects. Ne peut-il en être de même en matière morale et sociale? Avant la recherche scientifique des lois, toute question pratique se rapportant à la morale paraît avoir une solution immédiate, définitive, et le plus souvent obligatoire. Avec le progrès de la science, une période commence où les plus éclairés ne feront pas difficulté d'avouer que la solution rationnelle d'un grand nombre de problèmes leur échappe. Tel est déjà l'état d'esprit de plus d'un savant en présence de beaucoup de problèmes sociaux proprement dits.

Mais comment suspendre ainsi son jugement, lorsqu'il s'agit, non plus de problèmes généraux, dont on admet bien que la solution dépend du savoir, mais de résolutions que la vie nous oblige de prendre sur l'heure, nous mettant en demeure, par exemple, de répondre par oui ou par non à une question urgente? On conçoit le silence de la science : on ne conçoit pas le silence, même provisoire, de la morale.

Cette difficulté n'est pas aussi inextricable qu'elle le semble d'abord, et qu'elle le serait en effet, s'il fallait accepter les termes où elle est posée. Elle provient, pour une grande part, d'une confusion d'idées. Nous avons vu[1] que le mot « morale » est pris par l'usage courant en des sens très distincts. Tantôt il désigne la *réalité* morale existante, c'est-à-dire l'ensemble des devoirs, droits, sentiments, croyances, qui constituent à un moment donné le contenu de la conscience morale commune; tantôt on appelle de ce nom la *pratique* morale, en tant qu'art rationnel fondé sur la science et intervenant dans les phénomènes moraux ou sociaux pour les modifier. Or, l'aveu de notre ignorance peut bien, dans un très grand nombre de cas, suspendre cette intervention ; mais, que nous l'ignorions ou non, la réalité sociale a son existence propre, objective, et demeure ce qu'elle est. Notre science et notre ignorance ne sont, à son égard, que des « dénominations extrinsèques » exactement comme à l'égard de la « nature physique », dont les lois, quand elles sont ignorées de nous, ne se font pas moins sentir que lorsqu'elles nous sont connues.

Bref, la morale, — si l'on entend par là l'ensemble des devoirs qui s'imposent à la conscience — ne dépend nullement, pour exister, de principes spéculatifs qui la fonderaient, ni de la science que nous pouvons avoir de cet ensemble. Elle existe *vi propria*, à titre de réalité sociale, et elle s'impose au sujet individuel avec la même objectivité que le reste du réel. Les philosophes se sont imaginé parfois que c'étaient eux qui fondaient la morale : pure illusion, inoffensive d'ailleurs, et dont il leur a fallu revenir. Hegel, au commencement de sa *Doctrine du Droit*, raille les théoriciens de l'État qui se donnent pour tâche

[1] Voyez plus haut, ch. IV, § II, p. 100.

de construire l'État tel qu'il doit être. Il leur explique que l'État existe, que c'est une réalité *donnée*, et qu'ils auront déjà fort à faire pour le comprendre tel qu'il est. Il leur propose l'exemple du physicien, qui n'a jamais eu l'idée de rechercher quelles devraient être les lois de la nature, mais qui se demande tout uniment quelles elles sont. Cette réflexion ne s'applique pas moins bien à la morale. On ne « fait » pas la morale d'un peuple ou d'une civilisation, pour cette raison qu'elle est déjà toute faite. Elle n'a pas attendu, pour exister, que des philosophes l'eussent construite ou déduite. Mais, de même que les lois, une fois découvertes, nous procurent le moyen d'intervenir rationnellement, et à coup sûr, dans les séries de phénomènes physiques, en vue de certaines fins que nous désirons atteindre ; de même, la connaissance des lois sociologiques nous conduirait à un art moral rationnel, qui nous permettrait d'améliorer, jusqu'à un certain point, la réalité sociale où nous vivons.

La célèbre formule cartésienne, qui assimile la morale à la mécanique et à la médecine, implique que toutes trois sont conçues comme des arts rationnels, se proposant, sous la direction de la science, de modifier une réalité donnée. En ce qui concerne la mécanique et la médecine, aucune confusion n'est à craindre, ni de mots, ni d'idées. Il est trop clair que la réalité où elles interviennent a son existence propre, et qu'elle fait l'objet d'un vaste ensemble de sciences (mathématiques, physique, chimie et biologie). Mais, si la morale correspond exactement, comme art rationnel, à la mécanique et à la médecine, il faut avouer qu'elle opère, elle aussi, sur une réalité donnée, qui ne dépend point d'elle pour exister.

Si donc l'art moral rationnel doit reconnaître que, dans un très grand nombre de cas, il est aujourd'hui hors d'état de résoudre les problèmes qui se présentent, c'est-à-dire de

savoir comment et par quels moyens modifier la réalité donnée, même quand nous aurions un intérêt pressant à le faire, cet aveu n'a rien de particulièrement alarmant. Il ne signifie pas que nous nous trouvions sans morale, au sens courant du mot, c'est-à-dire sans règles de conduite, sans direction, incapables d'agir et comme paralysés. Au contraire, en l'absence de cet art rationnel, les règles d'action traditionnelles pèsent de toutes leurs forces sur les consciences, et si elles n'obtiennent pas d'être obéies, c'est pour des raisons où notre ignorance n'a point de part.

Donc, que cet art soit à peine naissant, qu'il soit encore très loin de soutenir la comparaison avec les arts triomphants qui mettent à notre service une partie des forces de la nature physique, ce n'est pas la révélation d'une impuissance dont nous serions frappés tout à coup ; c'est la conséquence naturelle de ce fait, que la science des mœurs en est encore à la période de formation. Je verrais plutôt là, au contraire, l'annonce et la promesse d'une puissance nouvelle pour l'homme. Ce qui est nouveau, ce n'est pas que nous soyons incapables de modifier rationnellement la réalité morale ; c'est que nous concevions un moyen positif d'y parvenir plus tard, par des applications d'une sociologie scientifique. Jusqu'à présent, cette réalité s'est simplement imposée aux consciences individuelles. Les réformateurs utopistes l'ont fait entrer docilement dans leurs systèmes abstraits de politique ; les constructeurs de « morales théoriques » ont rationalisé la pratique universellement acceptée de leur temps, dans leur pays. Il appartient aux sociologues d'entreprendre l'étude scientifique, purement objective, de cette réalité donnée.

Pourquoi notre conscience loue-t-elle une action, et blâme-t-elle une autre ? Presque toujours pour des raisons que nous sommes incapables de donner, ou pour d'autres

raisons que celles que nous donnons ; l'étude comparée des religions, des croyances et des mœurs en différents temps et en différents pays pouvant seule en rendre compte. Un philosophe ingénieux saura toujours, il est vrai, déduire les devoirs d'un principe fondamental, avec une nécessité apparente. Mais nécessité et déduction ne vaudront pour nous que si notre conscience est semblable à celle du philosophe, et si elle a les mêmes exigences. Autrement, la nécessité s'évanouit, et la déduction nous paraît artificielle.

M. Simmel, qui n'est pourtant pas dupe de beaucoup de préjugés, nous fournit de ce fait un exemple assez piquant[1]. Au cours de ses réflexions, très intéressantes, sur « l'honneur », il entreprend de démontrer que le duel entre personnes du même rang, pour venger certaines offenses, est une nécessité inévitable. La preuve en est faite avec une belle rigueur dialectique. M. Simmel ne s'est pas dit que, s'il était sociologue anglais au lieu d'être sociologue allemand, sa démonstration lui paraîtrait à lui-même sophistique, ou superflue, ou enfin qu'il n'aurait jamais eu l'idée de la construire, ni éprouvé le besoin de l'écrire, attendu qu'elle ne répond à rien dans une conscience anglaise actuelle. Pour le sociologue étranger, la démonstration de M. Simmel ne prouve qu'une chose : qu'il persiste en Allemagne, dans une certaine partie de la population, une coutume comparable à la *vendetta*, mais régularisée sous l'influence de l'esprit militaire. La persistance de cette coutume, chez un peuple d'ailleurs très civilisé, s'explique par une conception de l'honneur spéciale à une caste à peu près fermée, qui garde jalousement ses traditions ; la survivance de cette caste ayant elle-même telles causes historiques, écono-

[1] G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, I, p. 193-195.

miques et politiques. Supposé que ces causes se fassent sentir également par toute l'Europe : la coutume dont il s'agit prendra l'aspect d'une exigence universelle de la conscience. Très vraisemblablement, le philosophe moraliste la formulera en une règle obligatoire de conduite. Sa morale paraîtrait immorale s'il condamnait cette coutume, ou s'il la passait seulement sous silence; et il deviendrait « subversif » de ne pas trouver probante la démonstration de M. Simmel.

II

N'est-ce pas détruire la conscience morale que de la présenter comme une réalité relative? — Réponse : ce n'est pas parce que nous le connaissons comme absolu que le devoir nous apparaît comme impératif; c'est parce qu'il nous apparaît comme impératif que nous le croyons absolu. — Si les philosophes ne font pas la morale, ils ne la défont pas non plus. — Force du misonéisme moral. — L'autorité d'une règle morale est toujours assurée, tant que cette règle existe réellement.

Soit, pourra-t-on dire ; ignoré, méconnu, ou avoué par les philosophes, le fait est constant : ce n'est pas eux qui établissent les règles de la conduite. Il les codifient tout au plus, et les rationalisent. Ces règles font partie d'une « nature sociale », qui peut être regardée comme une réalité objective. Jusqu'à présent, dans chaque société humaine, elle a évolué selon ses lois propres. Les « morales théoriques » pourraient donc laisser la place à la recherche sociologique, seule base solide pour un art moral rationnel : la crainte de voir disparaître en même temps la morale (entendue au sens de contenu de la conscience morale, devoirs, sentiments de mérite et de démérite) serait tout à fait chimérique. Ce contenu demeurerait précisément le même, et nous vivrions sur la même morale.

Peut-être ; mais voici une nouvelle objection. La morale

conserverait-elle son autorité? L'homme est peu enclin naturellement à se faire violence. Sa tendance est de suivre toujours, quand il le peut, la ligne de moindre effort, c'est-à-dire la pente de ses désirs et de ses passions. Il arrive que ses impulsions sensibles conspirent avec l'ordre de la conscience. Mais le cas contraire est le plus fréquent, et de beaucoup. En fait, la tentation d'agir contre la règle morale est presque continuelle. Si l'homme n'y succombe pas le plus souvent, c'est qu'il est arrêté par tout un système de freins, moraux et sociaux, dont un des plus efficaces est la sublimité et sainteté inviolable du devoir. Convaincu que ce qu'il va faire est mal, mal par essence, mal « en soi », indépendamment des conséquences, mal en un sens mystique et religieux, l'homme est plus capable de s'en abstenir que si cette croyance lui manque. S'il apprend qu'elle est sans fondement rationnel, que la répulsion ou la condamnation provoquée par certains actes s'explique par des raisons historiques et psychologiques, en un mot que sa morale est relative, n'enlevez-vous pas à celle-ci son prestige, et en même temps son pouvoir? Relative, elle n'est plus infaillible; elle est comme un juge dont les arrêts peuvent être portés en appel, et cassés. Celui qui continuera néanmoins à s'y soumettre aura le sentiment qu'il est un peu dupe, selon le mot de Renan. Quand la spéculation sur la morale la traite comme une province de la « nature », qui évolue selon des lois, elle tend à l'affaiblir d'abord, puis même à la détruire. Dire que la morale est relative équivaut, en un certain sens, à dire qu'il n'y a pas de morale. Ou l'impératif de la conscience est absolu, ou il n'est pas impératif du tout. Cette spéculation se condamne elle-même par là : car peut-on concevoir une société humaine sans morale?

— L'argument ne manque pas de faire impression. L'in-

térêt de conservation sociale à qui il fait appel est si puissant que la plupart des esprits tiendront ce raisonnement pour décisif. Il ne l'est pourtant pas ; même, à parler rigoureusement, ce n'est pas un argument. On se borne à invoquer, contre une certaine méthode de recherche en matière morale, les conséquences funestes que l'emploi de cette méthode entraînerait au point de vue de la pratique. Mais cette façon de critiquer une méthode spéculative n'a pas d'efficacité durable. Elle n'équivaut pas à une réfutation directe. Elle ne dispense pas de montrer que la méthode ainsi combattue est impropre à l'ordre de recherches dont il s'agit, que par suite elle ne peut pas conduire à la découverte de la vérité, et que les résultats obtenus par elle jusqu'à présent sont faux. Combien de nos sciences en seraient encore à leurs premiers pas, s'il leur avait fallu tenir compte d'objections de ce genre ! Il n'est guère de méthode scientifique qui n'ait été considérée, pendant un certain temps, comme dangereuse pour l'ordre public, ou, ce qui était plus grave encore, comme irréligieuse et impie. Le premier qui s'avisa de dire que la lune était une grosse pierre, et qui proposa de l'étudier comme un corps minéral, faillit payer cette témérité de sa vie. Témérité encore, de mettre la nature à la question par des expériences ; témérité plus grande, de disséquer des cadavres humains ; audace impardonnable, d'appliquer la critique verbale et historique aux textes sacrés de la Bible et de l'Evangile. Faut-il s'étonner si une protestation plus violente encore se manifeste, quand la méthode scientifique fait mine de s'introduire dans les choses de la morale, et de les traiter avec la même objectivité impassible que le reste de la nature ?

En second lieu, l'objection consiste à revendiquer pour le devoir un caractère intangible et sacré. Sorte de révélation naturelle (rationnelle, dit Kant), il exige un respect

absolu, et il se trouve placé, par sa nature même, au-dessus de toute investigation anthropologique et historique. — Sans doute, c'est bien ainsi que le devoir se présente à la conscience individuelle, et Kant l'a décrit avec une parfaite exactitude. Mais on peut accepter sa description sans se ranger à son interprétation. Il n'est pas impossible de rendre compte des caractères avec lesquels le devoir se présente à la conscience de l'individu, sans admettre tout l'appareil de la *Métaphysique des mœurs* et de la *Critique de la Raison pratique*, l'impératif catégorique, la loi s'imposant par sa forme seule et non par sa matière, l'autonomie de la volonté, la causalité par la liberté, le caractère intelligible, le règne des fins, les postulats de la Raison pratique, etc. Les morales empiriques et utilitaires croient pouvoir le faire, et, en général, toutes les morales non intuitives, qui tendent de plus en plus vers une forme scientifique, tandis que les morales intuitives, comme celle même de Kant, retourneraient de préférence à une forme religieuse.

Enfin, l'argument implique un postulat qui n'est point évident, ni prouvé. Il prend pour accordé que si les ordres de la conscience apparaissent à l'homme comme impératifs, c'est parce qu'il les conçoit comme absolus. Le mystère sublime de leur origine obtiendrait de lui une obéissance qu'il ne leur accorderait pas autrement. Le devoir lui ferait comprendre, ou du moins sentir, sa participation à une réalité morale, distincte de la nature où il poursuit son intérêt et son bonheur en tant qu'être sensible : de là, l'impossibilité pour lui de se soustraire au devoir, qui n'a point de commune mesure avec ses autres motifs d'action, quels qu'ils soient. Il s'impose, parce qu'il est d'un autre ordre. —Mais peut-être, au contraire, ne concevons-nous le devoir comme absolu que parce qu'il se présente comme impératif. C'était la façon la plus naturelle de nous

expliquer à nous-mêmes ses caractères. De même que, dans la philosophie spéculative des anciens, les concepts généraux, les espèces et les genres, hypostasiés par le langage, sont devenus les « idées », et que ces idées, formant un monde intelligible, ont alors paru « expliquer » les objets et les êtres donnés dans l'expérience; de même, dans la spéculation morale des modernes, la présence, dans les consciences individuelles, d'impératifs qui se présentent comme absolus et universels, a produit presque nécessairement la croyance à une origine supra-sensible, pour ne pas dire divine, du devoir : et cette origine a servi, à son tour, à « expliquer » la présence de ces impératifs dans la conscience. Comme il arrive souvent en métaphysique, un énoncé abstrait du problème a paru en être la solution.

Si, au lieu de spéculer dialectiquement sur les concepts de devoir, de loi morale, de bien naturel et de bien moral, d'autonomie de la volonté, nous considérons les actions que les hommes, en fait, croient de leur devoir d'accomplir ou d'éviter, et si nous employons les procédés de la méthode comparative, indispensable quand il s'agit de faits sociaux, la conclusion suivante tend à s'imposer : ce qui est aujourd'hui commandé ou interdit par la morale au nom du devoir, l'a souvent été dans une période antérieure, à un autre titre, — tantôt en vertu de croyances qui se sont effacées, tandis que les pratiques issues de ces croyances se conservaient, tantôt en vue de l'intérêt du groupe. Cette dernière explication, que l'on croyait vraie dans tous les cas, au XVIIIe siècle, l'est seulement dans quelques-uns. Tout ce qui a été défendu comme entraînant une souillure (tabou) peut demeurer moralement mauvais, après avoir été interdit religieusement. Si nous avions pour la mise à mort des animaux la même horreur que pour le meurtre d'un homme, nous éprouverions, comme l'Hindou,

autant de remords d'avoir mangé ou simplement touché une nourriture animale, que nous en ressentirions d'avoir trempé dans un assassinat. Chez tous les peuples, à tous les degrés de la civilisation, nous trouvons de même des obligations et des interdictions que l'individu ne viole pas sans les plus cruels remords, parfois mortels.

Mais alors l'objection tombe. Si ce n'est pas d'une conviction théorique ou d'un système d'idées que la prescription morale tient son autorité, celle-ci pourra subsister, par sa force propre, au moins fort longtemps, quelles que soient les méthodes employées par la science pour étudier les morales ; — de même que la science des religions, jusqu'à présent, ne semble pas avoir amené de changement marqué dans l'état des croyances religieuses. Le caractère impératif de la morale aujourd'hui pratiquée, ne venant pas de la réflexion, n'est guère affaibli non plus par elle. Bref, si les philosophes ne *font* pas la morale, les savants ne la *défont* pas non plus, et pour les mêmes raisons. Ils sont ici en présence d'une réalité vraiment objective, bien qu'elle ne soit pas donnée dans l'espace comme la réalité physique. Toute la fonction des savants, fort importante encore que modeste, est de l'étudier pour la connaître, et de la connaître pour la modifier, plus tard, rationnellement, dans la mesure où il sera possible.

Le danger, dont on était si ému, est donc tout imaginaire.

Les choses qu'il *faut* faire ou ne pas faire, nos rapports avec nos parents, avec nos compatriotes, avec les étrangers, nos devoirs et nos droits dans les questions de propriété, de moralité sexuelle, etc., ne dépendent pas de la théorie morale à laquelle la réflexion peut nous conduire. Nos obligations sont déterminées à l'avance, et imposées à chacun par la pression sociale. On peut, dans un cas donné, y

résister, et agir autrement qu'elle ne l'exige ; on ne peut pas l'ignorer, et l'on ne peut d'aucune façon s'y soustraire. Sans parler des sanctions positives qui punissent les crimes et délits définis dans la loi pénale, elle se traduit par ce que M. Durkheim appelle très justement les sanctions diffuses, et par le blâme de notre propre conscience ; et nous n'avons d'autre moyen d'échapper à ce blâme que par un endurcissement moral, qui nous paraît une déchéance pire que le reste. Rien de plus exigeant que le conformisme de la conscience morale moyenne. Tout ce qu'elle ne couvre pas d'une autorisation soit formelle, soit tacite, (car très souvent elle tolère en fait ce qu'elle semble interdire en principe), elle le condamne avec une rigueur qui impose en général l'obéissance, et qui assure le respect au moins extérieur de la règle. Celle-ci passe d'une génération à l'autre, jalousement conservée par l'esprit de tradition et par l'instinct de conservation sociale.

En effet, une des principales conditions d'existence d'une société paraît être une similitude morale suffisante entre ses membres. Il est nécessaire que tous éprouvent la même répulsion pour certains actes, la même révérence pour certains autres et pour certaines idées, et qu'ils sentent la même obligation d'agir d'une certaine manière dans des circonstances déterminées. C'est là une des significations essentielles de la maxime : *idem velle et idem nolle*. La conscience morale commune est le foyer où les consciences individuelles s'allument. Elle les entretient, et elle est en même temps entretenue par elles. Toutes réagissent donc ensemble contre ce qui menace d'affaiblir cette conscience commune et compromet ainsi l'existence de la société. L'énergie de la réaction était extrême, au temps où les règles de la conduite n'étaient point séparées des croyances religieuses, et où toute transgression, toute modification des

façons d'agir obligatoires attirait sur le groupe la colère et la vengeance des puissances invisibles. La faute, même involontaire, d'un seul pouvait entraîner la perte de tous. Aujourd'hui, dans notre civilisation, la solidarité sociale n'est plus sentie ni comprise de cette manière. Les actes de l'individu n'engagent, le plus souvent, que lui seul. Le délit ou le crime qu'il commet ne contamine pas *ipso facto* d'autres personnes : notre idée de la responsabilité est tout autre. Mais, dès que la conscience morale commune se sent blessée dans ses prescriptions essentielles, la réaction sociale éclate encore très violente. Qui cherche à « réadapter » l'idée de patrie, et à la mettre en harmonie avec la pensée philosophique et sociologique d'aujourd'hui, risque d'être considéré comme traître et mauvais citoyen. Qui songe à une modification (pourtant inévitable) du droit de propriété, passe pour spoliateur, et encourt le mépris des « honnêtes gens ». De même pour les questions de morale sexuelle, et pour bien d'autres que l'on pourrait énumérer.

Ainsi le misonéisme moral est, encore aujourd'hui, un fait universel. Il n'est pas besoin de recourir à l'exemple de sociétés telles que la Chine, où les principes de la morale sont fixés à tout jamais par les textes classiques, en sorte que l'idée même de changement est rejetée d'avance comme immorale, toute réforme ne pouvant consister qu'à revenir aux sources, à Confucius et à Mencius, lesquels ne sont eux-mêmes que les fidèles interprètes des ancêtres. Dans les sociétés européennes, la tendance de la conscience morale commune ne serait pas moins conservatrice. Mais les changements qui s'opèrent dans d'autres séries sociales, principalement dans les conditions économiques et dans les sciences, ont un contre-coup inévitable sur le droit, sur les croyances et enfin sur les pratiques morales. Toutefois pour ces sociétés mêmes, les

variations dans les idées et dans les croyances morales, au cours d'une génération, sont nécessairement peu considérables.

Comme la moralité est liée, pour la conscience de chacun, au « sentiment vif interne » de la liberté, on croit volontiers que l'initiative individuelle se manifeste fréquemment dans les choses morales. Ne dépend-il pas de moi, à chaque instant, et en mille manières, d'obéir ou de ne pas obéir à la règle ? — Certes, le choix vous appartient, mais non pas l'initiative. Une alternative est en votre pouvoir : restituer un dépôt, ou le garder; dire la vérité, ou mentir; pratiquer un culte, ou vous en abstenir. Mais sortir de l'alternative, c'est-à-dire, agir *autrement* : concevoir et réaliser un mode d'action positif, et différent de celui qui est prescrit, cela ne dépend pas de vous, et, en fait, cela n'arrive guère. Qu'un homme se conforme à une règle déterminée, ou qu'il la viole, mais en éprouvant les sentiments et en gardant les conceptions de ceux qui l'observent, dans les deux cas sa conscience morale reste orientée de la même manière. La matérialité de l'action diffère seule, et encore pourrait-on soutenir que c'est toujours la même action, mais affectée ici d'un signe positif, là d'un signe négatif. En général, l'idée d'une troisième direction n'est même pas conçue.

Quand, de loin en loin, une initiative morale apparaît (Socrate, Jésus, les socialistes), elle est infailliblement dénoncée et poursuivie comme subversive. Cela doit être. Elle constitue une menace de trouble pour la conscience commune actuelle, et, par suite, pour tout le système social en vigueur. Ce qui est une simple transgression s'adapte, d'une certaine façon, à la règle qui est violée, puisque cette violation est prévue et punie par elle. Ce qui est *autre* met en danger l'existence même de la règle, et provoque une répression bien plus acharnée.

Le cas d'ailleurs se présente très rarement. Le plus souvent, pour qu'une véritable innovation morale apparaisse, il faut que la décomposition du système de droits et de devoirs qui prévalait soit déjà très avancée. Mais cette décomposition ne se produit jamais isolément. Elle implique tout un ensemble de transformations, et parfois de révolutions, politiques, économiques, religieuses et intellectuelles. Et dans ce vaste réseau d'actions et de réactions entremêlées, il est fort difficile de dire à quel moment précis telle modification particulière s'est produite, et si elle est plutôt cause, ou plutôt effet.

Il n'est donc pas impossible de concevoir la conscience morale autrement que comme une participation mystérieuse à un absolu suprasensible. On peut en comprendre le contenu, à un moment donné, comme un ensemble de faits sociaux, conditionnés par les autres faits sociaux en même temps qu'il agit sur eux à son tour. Étant donnés le passé d'une certaine population, sa religion, ses sciences et ses arts, ses relations avec les populations voisines, son état économique général, sa morale est déterminée par cet ensemble de faits dont elle est fonction. A un état social entièrement défini correspond un système (plus ou moins harmonique) de règles morales entièrement définies, et un seul. C'est en ce sens que la morale grecque diffère de la morale moderne, et la morale chinoise des morales européennes.

Comme il n'y a pas de civilisation tout à fait immobile, la morale d'une société donnée, à un moment donné, peut être considérée comme destinée à évoluer en fonction des autres séries sociales, et comme évoluant même à toute époque, si peu que ce soit. Elle est donc toujours provisoire. Mais elle n'est pas sentie comme telle. Au contraire, elle s'impose avec un caractère absolu qui ne tolère ni la désobéissance, ni l'indifférence, ni même la

réflexion critique. Son autorité est donc toujours assurée, *tant qu'elle est réelle*. Mais il se peut, en fait, que l'autorité de telle ou telle prescription déterminée faiblisse. Dans les sociétés à évolution rapide, telles que la nôtre, l'imminence de grands changements économiques retentit par avance sur la morale. Par exemple, la conscience contemporaine tend de plus en plus à reconnaître que le régime actuel des droits relatifs à la propriété est provisoire. Malgré les protestations très vives, et souvent très sincères, des économistes orthodoxes, la nature sociale de la propriété, le caractère suranné de nos lois relatives à l'héritage, issues du droit romain, deviennent de plus en plus évidents. Qu'est-ce à dire, sinon que la transformation économique de notre société tend à faire apparaître, en cette matière, un droit nouveau et une nouvelle morale ? Les défenseurs de l'ancien droit crient que la société est perdue, et leur indignation est conforme à tous les précédents. Ils dénoncent, comme responsables de l'inévitable catastrophe, les doctrines sociales et morales qui s'écartent de la philosophie spiritualiste, et de la théorie traditionnelle du droit naturel. En quoi ils se trompent : car ces doctrines établissent la relativité de *tous* les droits, et soumettent à la critique sociologique *toutes* les règles morales. Comment se fait-il que parmi ces droits, parmi ces règles, un petit nombre seulement soient ébranlées et menacent ruine ? Pourquoi celles-là, et non d'autres ? N'est-ce pas parce qu'elles sont déjà affaiblies par ailleurs ?

III

Mais il y a pourtant des questions de conscience : au nom de quel principe les résoudre ? — Réponse : notre embarras est souvent la conséquence inévitable de l'évolution relativement rapide de notre

société, et du développement de l'esprit scientifique et critique. — Se décider pour le parti qui, dans l'état actuel de nos connaissances, paraît le plus raisonnable. — Se contenter de solutions approximatives et provisoires, à défaut d'autres.

Admettons, dira-t-on peut-être, que la conception d'une « nature sociale » donnée objectivement comme la « nature physique » ne détruise pas, *en fait*, l'autorité des règles morales, et que, là où cette autorité chancelle, ce soit l'effet inévitable d'un ensemble de conditions sociales. Deux objections subsistent, qui rendent difficile d'accepter cette conception. L'une est d'ordre pratique, l'autre d'ordre spéculatif.

En premier lieu, peu importe, prétend-on, que la science ou, pour mieux dire, les sciences de cette « nature sociale » en soient encore à leur période de formation, et que l'art rationnel qui doit se fonder sur elles soit moins avancé encore. Les règles d'action sont ce qui nous manque le moins. La conscience nous enseigne impérieusement notre devoir, et la pression sociale nous fait sentir la nécessité de nous y conformer. En attendant les modifications rationnelles de la pratique, qui ne pourront se produire sans doute que dans un avenir éloigné, cette pratique existe, par sa force propre, et s'impose par elle-même. — Cette constatation n'est vraie qu'en gros, et il faudrait distinguer. Sans doute, il y a un très grand nombre d'actions que la conscience commande ou interdit sans hésiter. Si l'on ne considère que celles-là, ce qui a été dit plus haut peut paraître satisfaisant. Mais il en est d'autres devant lesquelles la conscience est perplexe. Il y a des cas où, tout en sentant la pression sociale qui s'exerce sur nous, nous sentons aussi une tendance et nous voyons des raisons qui nous poussent à y résister; d'autres tendances, d'autres raisons nous inclinent à y obéir. Qui n'a connu de ces problèmes de conscience où la vie entière est indirectement engagée,

où toute notre activité future dépend de la solution que nous aurons préférée? Ces crises morales, que nulle conscience un peu avertie ne saurait éviter, sont de tous les temps, mais plus fréquentes et plus graves peut-être dans notre temps qu'en aucun autre, à cause des progrès de l'esprit critique appliqué aux questions morales et sociales. Pour en sortir, quel secours m'apporte votre science rudimentaire et votre art rationnel plus rudimentaire encore? A quoi me sert d'espérer qu'un jour la pratique actuelle sera modifiée conformément aux résultats de la science? C'est aujourd'hui qu'il me faut savoir si j'essaierai de la modifier ou non, dans la mesure de mes forces.

L'ancienne spéculation morale pouvait avoir ses points faibles. Du moins fournissait-elle une réponse générale aux questions de ce genre. Elle proposait à l'activité volontaire un idéal de justice, ou d'intérêt général, le « plus grand bonheur du plus grand nombre », d'après lequel on essayait de se diriger. Que cette réponse ne fût pas toujours assez claire, que l'erreur se glissât très souvent dans les applications du principe, que cet idéal pût s'interpréter, dans la pratique, en des sens tout à fait différents, et être invoqué par les conservateurs comme par les révolutionnaires, il est difficile de le nier. Mais une direction, même insuffisante, ne vaut-elle pas mieux que le manque de toute direction? Nous voudrions être justes, et savoir quel parti la justice nous commande de choisir dans les grands problèmes sociaux de notre temps. Si une idée, même imparfaite, de la justice nous est présentée, comment ne nous y attacherions-nous pas? Nous ne l'abandonnerons, en tout cas, que pour une autre plus exacte et plus vraie, c'est-à-dire plus belle, mais non pas pour en laisser la place vide jusqu'à ce que le progrès de la science nous permette d'en espérer une nouvelle.

Le fait signalé par cette objection est exact. Nous ne trouvons pas toujours notre conduite toute tracée, et la conscience de chacun, dans notre société, rencontre tôt ou tard de très graves questions qu'elle hésite à trancher. Nous sommes si loin de méconnaître ce fait que nous l'avons nous-même invoqué et décrit[1]. Seulement, au lieu de le considérer subjectivement, c'est-à-dire tel qu'il se manifeste dans la conscience individuelle, et coloré par les sentiments qu'il y éveille, nous l'avons étudié tel qu'il apparaît objectivement. Nous avons montré que la morale évolue nécessairement, par suite de sa solidarité avec les autres institutions sociales, et que cette évolution ne peut s'accomplir sans frottements et sans chocs, lesquels se traduisent, dans le domaine des intérêts, par des luttes, et, à l'intérieur de la conscience, par des conflits de devoirs parfois insolubles, au moins en apparence. On ne saurait donc opposer à la conception positive de la « nature sociale » un fait qu'elle reconnaît expressément, et dont elle rend compte par le moyen des lois générales de cette nature.

Quant à la difficulté que nous éprouvons à résoudre ces cas de conscience, et au peu de secours que nous trouvons dans la science sociologique et dans ses applications, la question est plus complexe. L'embarras où nous nous trouvons paraît être la conséquence inévitable du progrès de l'esprit critique, d'une part, qui s'attaque même aux règles morales, et d'autre part, de l'accélération de l'évolution sociale, qui est un des phénomènes les plus marqués de notre civilisation. Cette évolution implique nécessairement celle de la morale. L'évolution de la morale, à son tour, entraîne la désuétude de certaines règles, l'apparition de nouvelles obli-

[1] Voyez plus haut, ch. III, § II, p. 85-88.

gations, de nouveaux droits, de nouveaux devoirs ; bref, elle tend à ébranler la parfaite stabilité qui paraît être le caractère essentiel des prescriptions morales, dans les sociétés à mouvement très lent. Dans la société féodale, ou dans la société chinoise, la conduite est réglée, en général, jusque dans ses plus petits détails, par des préceptes que personne ne songe à mettre en discussion. Ce trait est particulièrement marqué chez les Chinois, où la ligne de démarcation entre la morale et le cérémonial, si nette chez les Européens, ne peut plus être tracée. Pour nous, au contraire, qui sommes accoutumés aux idées de progrès social et même de révolution, qui avons assisté, dans les derniers siècles, à des changements sociaux et économiques d'une importance capitale, qui voyons aujourd'hui la science mettre en question les institutions fondamentales de toute société, lorsqu'elle en cherche la genèse, et qu'elle en étudie les différents types par la méthode comparative, comment n'étendrions-nous pas la relativité universelle à la morale ? Et comment cette attitude nouvelle ne nous mettrait-elle pas beaucoup plus souvent dans l'embarras que ne faisait autrefois le conformisme indiscuté de toutes les consciences individuelles à la conscience morale commune ?

A mesure que nous connaissons mieux notre ignorance de la réalité sociale, nous nous trouvons plus hésitants, et parfois même plus impuissants en présence de certains problèmes. Cela est fâcheux ; mais dépend-il de nous que cela ne soit pas ? Qui nous garantit que nous ne nous apercevrons jamais d'une difficulté de morale pratique sans que la solution en soit à notre portée ? Nous le supposons tacitement, et nous ne souffrons guère que cette supposition soit démentie par le fait. Rien pourtant, *a priori*, ne nous autorise à la prendre pour certaine. Nous ressemblons au commun des malades, pour qui chaque

maladie doit avoir son remède, qui y correspond : que le médecin fasse le diagnostic, qu'il prescrive le traitement, et la maladie va disparaître. En fait, les choses ne se passent pas avec cette heureuse simplicité : que d'affections déconcertent le clinicien, et défient la thérapeutique actuelle ! De même, plus la recherche scientifique accroîtra notre connaissance de la réalité sociale, et plus notre pratique perdra de sa sûreté primitive, plus nombreux se dresseront devant notre conscience les problèmes dont nous n'aurons pas la solution. Bon gré mal gré, il faut nous y attendre.

Est-ce à dire qu'il faille nous y résigner d'avance, et à défaut d'une solution rationnelle, immédiate, nous désintéresser des problèmes, en attendant l'heure encore lointaine où l'on pourra les aborder ? — Nullement. Il n'est pas question d'imiter les sceptiques, et de suivre la coutume, en disant : « Pourquoi pas ? Autant ceci que cela. » De toutes les attitudes imaginables, aucune ne convient moins à des hommes convaincus que le progrès est possible, en matière sociale, et que ce progrès dépend de la science. La confiance en la raison ne peut s'accommoder d'une pratique purement routinière, ni surtout conseiller de s'en contenter toujours. Que prescrira-t-elle donc dans les cas douteux ? — De se décider pour le parti qui, *dans l'état actuel de nos connaissances*, paraît le plus raisonnable. L'art rationnel moral est obligé de suivre l'exemple de la médecine. Que de fois le médecin se trouve en face de difficultés qu'il ne sait pas résoudre, soit à cause de l'obscurité des symptômes, soit à cause d'indications et de contre-indications qui se font mutuellement obstacle ! S'en tiendra-t-il à l'abstention pure et simple ? — Non, le plus souvent il agira, mais avec précaution, en tenant compte de tout ce qu'il sait et de tout ce qu'il présume. A défaut du traitement rationnel que la science formulera un jour, il

tentera du moins le traitement qui paraît aujourd'hui le plus raisonnable. C'est à des solutions du même genre que nous nous rallierons pour bien des problèmes qui se posent aujourd'hui devant la conscience morale. Approximations plus ou moins lointaines, plus ou moins sûres, il est vrai : mais, excepté dans les sciences exactes et dans leurs applications, avons-nous le droit d'en faire fi ? L'esprit de la science positive est aussi éloigné que possible de l'exigence qui s'exprime par la formule : « tout ou rien ». Il est accoutumé, au contraire, aux progrès lents, aux solutions obtenues par étapes successives, aux résultats fragmentaires qui se complètent peu à peu. Ni le relatif ni le provisoire ne lui répugnent : il sait qu'il n'atteint guère autre chose.

IV

Qu'importe que l'autorité de la conscience morale subsiste *en fait*, si elle disparaît *en droit?* Que devient l'idéal moral ? — Réponse : analyse du concept d'idéal moral. — Part de l'imagination, de la tradition et de l'observation de la réalité présente dans le contenu de ce concept. — Rôle conservateur, au point social, d'une certaine sorte d'idéalisme moral. — La recherche scientifique, héritière véritable de l'idéalisme philosophique d'autrefois.

Reste une dernière objection, plus ou moins directement impliquée, à vrai dire, par les précédentes. Qu'importe que, dans la conception d'une « nature sociale » analogue à la « nature physique », l'autorité des règles morales subsiste *en fait*, si *en droit* elle disparaît? Nous avouerons que notre conscience individuelle continue à se conformer à la conscience morale commune de notre temps, et que la pression sociale produit les mêmes effets qu'auparavant. Mais nous saurons que nous y sommes

soumis, bon gré mal gré, presque comme à la loi physique de la pesanteur. Qu'y a-t-il de commun entre le fait de subir une nécessité naturelle qu'on ne peut éviter, et le dévouement d'une activité, maîtresse de soi, à un idéal de justice et de bonté? La morale perd jusqu'à son nom, si elle n'a pas sa réalité propre, si elle se confond avec la « nature ».

Cette objection reparaît constamment. Nous l'avons rencontrée sous les formes les plus diverses. Que le devoir se présente à la conscience avec un caractère sacré, qu'il lui imprime un respect religieux, c'est un fait que personne ne conteste. Mais inférer de là qu'en effet le devoir ne peut provenir que d'une origine supra-naturelle, et que la moralité nous introduit dans un monde supérieur à la nature, c'est simplement transformer le fait lui-même en explication. Il se peut que ces caractères du devoir et, en général, de la conscience morale soient l'effet d'un ensemble de conditions qui se trouvent réunies, à peu près semblables, dans toutes les sociétés humaines un peu civilisées. C'est l'hypothèse que la science sociologique juge la plus conforme aux faits. Il faut croire qu'elle n'a rien de particulièrement choquant, puisque bien avant qu'il fût question de sociologie, et dès l'antiquité, elle était soutenue par les philosophies empiristes et utilitaires.

Quant à opposer à la réalité donnée un autre état social, conçu ou imaginé par nous, où la justice règnerait seule, et que l'on nomme « idéal », c'est en effet de cette façon que nous croyons le mieux sentir combien la moralité nous élève au-dessus de la pure nature.

Mais, en fait, cet idéal n'est autre chose que la projection — plus ou moins transfigurée — de la réalité sociale de l'époque qui l'imagine, dans un passé lointain, ou dans un avenir non moins lointain. Pour les anciens, c'était l'âge

d'or ; pour les modernes, c'est la cité de Dieu, ou le règne de la justice. Chaque civilisation, chaque période définie de chaque civilisation a son idéal moral, qui la caractérise aussi bien que son art, sa langue, son droit, ses institutions, et son idéal religieux. Bref, cet idéal fait partie précisément de cette réalité sociale à laquelle on l'oppose : mais les éléments imaginatifs qui y entrent pour une grande part permettent de l'en distinguer, et de le séparer du présent pour se le représenter soit dans le passé, soit dans l'avenir.

Dans ce dernier cas, c'est la forme que prend l'idée de progrès social pour des esprits qui n'en ont pas encore une conception positive et scientifique. Supportant avec impatience les maux et les iniquités de leur condition présente, ils se font une image, imprécise mais consolante, de la réalité qui sera plus tard : d'un monde où les hommes seraient justes et bons, où les égoïsmes se subordonneraient docilement au bien général, où les institutions produiraient ce bien sans contrainte ni souffrance pour personne. Mais, en remontant assez haut dans le passé de l'humanité, nous retrouverions des imaginations du même genre au sujet du monde physique. Partout l'homme s'est plu à opposer à la nature réelle, d'où proviennent pour lui tant de souffrances, de douleurs et de terreurs, l'idée d'une nature bienveillante et douce, où il serait garanti contre la faim, la soif, la maladie, les intempéries :

vestem vapor, herba cubile
Præbebat...

Il reste toujours quelque chose de ce rêve dans les descriptions de l'âge d'or, comme dans celles des paradis. Elles peignent la race humaine non seulement plus innocente, mais aussi plus exempte de souffrance, et affranchie de la douleur comme du péché.

Aujourd'hui, l'on a cessé d'imaginer une nature physique autre que celle qui est donnée : on a entrepris la tâche, plus modeste et plus hardie à la fois, de conquérir la nature réelle, au moyen de la science et des applications qu'elle permet. De même, quand la notion de la « nature morale » sera devenue familière à tous les esprits, quand on ne s'en représentera plus les phénomènes sans concevoir en même temps les lois statiques et dynamiques qui les régissent, on cessera d'opposer à cette nature un « idéal » dont les traits les plus précis sont empruntés d'elle. L'effort de l'esprit humain se portera vers la connaissance des lois, condition nécessaire, sinon toujours suffisante, de notre intervention raisonnée dans les séries de phénomènes naturels. A la conception imaginative d'un « idéal » aura succédé la conquête méthodique du réel.

Nous sommes ainsi ramenés à l'idée d'un art rationnel, fondé sur la science de la réalité sociale. Admettre que cette réalité a ses lois, analogues à celles de la nature physique, n'équivaut nullement à la regarder comme soumise à une sorte de *fatum*, et à désespérer d'y apporter aucune amélioration. Au contraire, c'est l'existence même des lois qui, en rendant la science possible, rend aussi possible le progrès social réfléchi. Sur ce point encore la comparaison de la « nature sociale » avec la « nature physique » est instructive. Ni l'une ni l'autre, semble-t-il, n'a été faite et disposée en vue du bien-être de l'homme par une toute-puissance favorable. Mais l'une est peu à peu asservie par lui, et si les progrès futurs des sciences répondent à ceux des trois derniers siècles, de grandes espérances sont permises. Pareillement, quand les sciences sociales auront fait des progrès comparables à ceux des sciences physiques, on peut penser que leurs applications seront aussi très précieuses.

A ce moment — malheureusement encore très éloigné de nous, puisque les sciences dont il est question en sont elles-mêmes à leurs premiers pas, et que nous ne nous faisons même pas une idée précise de ce que pourront être ces applications, — l'autorité de telle ou telle pratique, de telle ou telle institution, de tel ou tel droit se trouvera compromise, si cette pratique, cette institution, ce droit, sont incompatibles avec les conséquences de faits bien établis. Nous voyons déjà quelques exemples de ce progrès dans l'abandon de pratiques considérées autrefois comme excellentes, ou même comme indispensables, et qui sont contraires en fait, — l'économie politique l'a démontré, — à la fin même où elles tendaient (défense d'exporter le blé et les métaux précieux; prolongation du travail dans les manufactures jusqu'à seize et dix-huit heures; secret de la procédure criminelle, etc.). A mesure que la science avancera, les occasions deviendront plus fréquentes de substituer aux pratiques traditionnelles des modes d'action plus rationnels, ou simplement de renoncer à des interventions dirigées par des idées fausses, et qui produisent les résultats les plus funestes. De combien de méfaits irréparables la médecine et la chirurgie ne se sont-elles pas chargées innocemment, dans leur période préscientifique, qui n'est terminée que d'hier! De même, que d'efforts perdus, que d'activité dépensée à contre-sens, que de souffrances et de désespoirs causés aujourd'hui par nos arts sociaux, qui en sont encore à cette période, par notre politique, par notre économie politique, par notre pédagogie, par notre morale! Loin donc de nous alarmer, la constatation du fait que notre morale tend à perdre son caractère absolu et mystique, pour être conçue comme relative et soumise à la critique, devrait nous réjouir comme un grand et heureux événement. C'est le premier pas

dans la voie de la science : voie longue et ardue, mais seule libératrice.

Mais, dira-t-on peut-être, en supposant que ces prévisions se vérifient un jour, suffiront-elles à satisfaire l'exigence de la conscience morale? Le progrès de l' « art pratique rationnel » lui tiendra-t-il lieu du bien où elle aspire? Malgré tout, il semble que la conception d'une « nature sociale » analogue à la « nature physique » mutile cruellement l'âme humaine. Elle enlève à l'homme ce qui en fait un être à part dans le monde connu de nous, ce qui lui donne sa noblesse, sa grandeur, son éminente dignité : la faculté de s'élever au-dessus de sa condition terrestre, de mourir pour une idée, de s'oublier lui-même dans la tendresse de la charité ou dans l'héroïsme du sacrifice. Vous faites voir que la science lui enseignera à tirer le meilleur parti des conditions sociales où il se trouve, comme il sait déjà faire pour les conditions physiques : il vivra mieux, et plus heureux. C'est un résultat qui ne sera pas à dédaigner, surtout si de nouvelles occasions de souffrir ne naissent pas quand de plus anciennes disparaîtront. Mais ce résultat pourra-il contenter le cœur de l'homme, qui n'est produit, dit Pascal, que pour l'infinité? Ce réalisme terre à terre peut-il occuper la place de l'idéalisme qui, sous forme religieuse ou philosophique, a nourri jusqu'à présent la vie spirituelle de l'humanité, et qui a inspiré tout ce qu'elle a produit de grand, jusqu'à cette science même au nom de laquelle on prétend le bannir?

Ces considérations sentimentales ont beaucoup de force. Même, en tant que sentimentales, elles sont irréfutables. Les meilleurs arguments, écoutés de très bonne foi, ne les ébranleraient que pour un instant. En ces matières, une conviction bien enracinée et très chère se rend rarement à des raisons d'ordre logique. Mais elle cède

peu à peu à l'action des faits. Cette question : « la noblesse de la vie humaine est-elle compatible avec une conception positive de la nature sociale et morale? » ressemble fort à une autre question que les siècles précédents ont longtemps agitée : « un athée peut-il être honnête homme? » Quelques philosophes soutenaient l'affirmative. Mais, pour la grande majorité de leurs contemporains, le lien entre la foi religieuse et la moralité était si étroit, et surtout un même sentiment les fondait si intimement l'une avec l'autre, que leur réponse ne pouvait être que négative. Bien mieux, ils regardaient de mauvais œil quiconque répondait autrement, et se sentaient disposés à le traiter de malhonnête homme, même s'il ne faisait point profession d'être athée. Personne aujourd'hui ne pose plus le problème. Personne ne conteste plus que le rapport entre la foi aux dogmes religieux et la valeur morale d'un homme ne soit beaucoup moins étroit qu'on l'imaginait jadis. Ceux qui croient se bornent à dire que les incroyants honnêtes gens *mériteraient* d'avoir aussi la foi. D'où vient ce grand changement? Il a fallu se rendre à l'évidence des faits, et cesser d'affirmer ce que des exemples journaliers et éclatants ont démenti.

Pareillement, la question que soulève aujourd'hui la transformation des « sciences morales » a peu de chances d'être résolue par un échange d'arguments entre ceux qui affirment que la noblesse de la vie humaine n'y survivra pas, et ceux qui le nient. Seul, le temps montrera si des croyances et des sentiments universellement répandus n'ont pas présenté comme liés d'une façon indissoluble des éléments en réalité très séparables.

Est-il certain, en outre, que cette doctrine soit incompatible avec tout idéalisme, rompe avec ce qu'il y a eu de plus grand et de plus beau dans le passé de l'humanité, et exige ainsi un sacrifice auquel elle ne se résignera

jamais? « Idéalisme » est un terme que les philosophes emploient en plusieurs sens. Ici, très évidemment, on veut désigner, non seulement l'acte de la raison humaine quand elle pense les idées comme plus réelles que les sensations et les lois comme plus réelles que les faits, mais aussi et surtout son mépris de l'intérêt immédiat, sensible, particulier, en comparaison de fins plus hautes, plus pures et toutes désintéressées.

Il faut alors ne pas être dupe des mots, et prendre garde que les défenseurs de l'idéalisme ne sont pas toujours des idéalistes véritables — non plus que les dévots ne sont toujours vraiment religieux, ni les « patriotes » ceux qui entendent le mieux ce que l'on doit à la patrie. Il peut arriver que les « gardiens de l'idéal » ne soient en réalité, selon l'expression d'Ibsen, que des « soutiens de la société ». Un idéal moral défini, qui occupe une place pour ainsi dire officielle dans le cadre général des idées philosophiques d'une époque donnée, est une pièce de son système mental et social. Tout ce système est intéressé à sa conservation. De la sorte, par une véritable ironie de l'histoire, l'idéalisme le plus pur et le plus sublime, en apparence, peut se trouver défendu, au fond, par des intérêts positifs et matériels, qui trouvent leur compte à le protéger. Les vrais idéalistes, à ce même moment, ne sont-ils pas ceux qui refusent de professer des lèvres, dans un intérêt de conservation sociale, une foi qu'ils n'ont plus? La première et la plus indispensable condition de l'attitude idéaliste n'est-elle pas une sincérité parfaite, et un respect absolu de la vérité, qui ne se distingue pas, au fond, du respect de soi-même et du respect de la raison humaine? Si, par une compromission tacite, on se résout à affirmer que l'on croit encore ce que l'on ne croit plus vraiment, comment se refuser à d'autres concessions du même genre, quand des intérêts non moins

pressants et non moins considérables les solliciteront? Et l'on descend ainsi peu à peu jusqu'à défendre, pour des raisons intéressées dont on a plus ou moins conscience, un ensemble de vérités traditionnelles, dont on n'est pas bien sûr qu'elles soient vraies. Rien ne saurait être plus opposé à l'idéalisme.

Rien n'y est plus conforme, au contraire, que la recherche proprement scientifique du vrai, même en matière morale ou sociale, sans arrière-pensée concernant les conséquences que les vérités découvertes pourront entraîner. Sans parler du dévouement à l'humanité qui anime un effort dont le savant lui-même ne verra peut-être pas les applications pratiques, la recherche scientifique, attachée tout entière à la poursuite de la vérité, et indifférente au reste, est peut-être la forme la plus parfaite du désintéressement. Au lieu que défendre une doctrine idéaliste parce qu'elle est idéaliste, et parce qu'il est bon de défendre les doctrines idéalistes, dans l'intérêt supérieur de la morale et de la société, cette résolution part d'un bon sentiment; mais elle part aussi de considérations utilitaires, qui sont peut-être mal fondées — car qui sait si ces doctrines seront toujours socialement avantageuses? — et qui, à coup sûr ne sont pas idéalistes. L'héritier des grands idéalistes d'autrefois n'est pas celui qui s'obstine à soutenir des métaphysiques ou des métamorales désormais insoutenables; c'est le savant, qui transporte à l'étude de la réalité, soit physique, soit morale, l'enthousiasme de leur foi rationaliste et leur soif de vérité.

CHAPITRE VI

ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES DE LA SCIENCE DES MŒURS

I

État présent de la science des mœurs. — Principales influences qui tendent à maintenir les anciennes « sciences morales » : traditions religieuses; prédominance de la culture littéraire. — Les moralistes; caractères généraux de leurs descriptions et de leurs analyses. — Plus près de l'artiste que du savant, préoccupés de peindre ou de corriger, ils ont peu de goût pour la recherche spéculative.

Les révolutions relatives à la méthode, selon l'observation très juste de Comte, ne sont aperçues, en général, que lorsqu'elles sont presque accomplies. Les débuts en sont insensibles. La grande majorité des esprits suit encore de préférence les voies traditionnelles, et surtout personne ne prévoit la portée qu'auront plus tard certains procédés que l'on commence à employer : — pas même ceux qui en ont pris l'initiative. Quand la lutte se déclare entre les anciennes méthodes qui se sentent menacées, et les nouvelles qui prétendent s'y substituer, l'issue n'est déjà plus douteuse. Le combat sera plus ou moins long ou acharné, mais le même processus qui a rendu inévitables l'apparition et le progrès de la nouvelle méthode, plus adéquate aux faits, plus positive, rend non moins inéluctable la disparition de l'ancienne méthode, « par désuétude ». C'est là un des aspects de la dialectique naturelle qui se développe dans l'histoire des sciences.

Si la remarque de Comte s'appliquait à la morale (en tant que science), nous devrions nous trouver en présence d'une transformation presque achevée. Car il y a longtemps que le besoin d'un changement de méthode a été aperçu, et même que ce changement a été décrit. Sans remonter jusqu'à Hobbes, qui a eu l'idée, très nette déjà, d'une méthode de la science sociale analogue à celle de la physique, et qui a fait une tentative admirable pour la réaliser, nous rencontrons au cours du XVIII[e] siècle, et surtout plus tard chez Saint-Simon et ses successeurs, la politique et la morale conçues comme sciences d'observation. Auguste Comte fonde la sociologie. Enfin, les dernières années du XIX[e] siècle ont vu apparaître des travaux de sociologie positive, qui permettent, semble-t-il, de penser que la révolution est achevée, que le conflit des méthodes a pris fin, et que seules, désormais, compteront dans la science les recherches conduites par la méthode proprement sociologique.

En fait, si ce résultat est acquis, il n'est pas unanimement avoué, et les choses ne sont pas aussi avancées qu'il le semble. Quand il s'agit de sciences telles que les mathématiques, l'évolution de leur méthode suit une courbe relativement simple, et la remarque de Comte se vérifie. Mais le cas de la morale et de la politique est tout autre. A peine la distinction de la théorie et de la pratique commence-t-elle à s'y établir d'une façon normale. Nous avons vu qu'elle rencontre une très vive opposition. De même, une défaveur particulière est restée longtemps attachée aux doctrines que nous avons citées tout à l'heure. Hobbes, les encyclopédistes, Saint-Simon, Auguste Comte, et jusqu'à la sociologie scientifique d'aujourd'hui ont pâti de l'alarme donnée aux conceptions et aux méthodes traditionnelles. L'histoire même a souvent partagé cette prévention, et, par exemple, la philoso-

phie sociale de Hobbes, pendant deux siècles, a été condamnée sans être examinée. En un mot, des éléments extra-scientifiques interviennent ici, à cause des conséquences sociales que le changement de méthode semble rendre imminentes. Dans la résistance violente et opiniâtre qu'il rencontre, nous reconnaissons la réaction qui se produit aussitôt que les mœurs, les croyances, les traditions collectives d'une société se croient menacées. Et cette résistance doit naturellement se traduire aussi dans le domaine des idées : c'est-à-dire que la conception positive d'une science de la réalité sociale, analogue à la science de la réalité physique, pourra être longtemps encore contestée, quoique reconnue en principe. Dans tout ce qui touche à la pratique morale, on continue, non seulement à agir, mais à penser, d'après les convictions traditionnelles, longtemps après que l'on croit les avoir remplacées par de nouvelles idées.

C'est ce dont nous sommes témoins aujourd'hui. L'idée d'une sociologie positive est suffisamment élucidée. Elle n'est pas restée à l'état de conception abstraite ; elle est entrée dans la période de réalisation (sociologie économique, religieuse, juridique, morphologie sociale, etc.). Et cependant, cette idée est encore contrebalancée aujourd'hui, dans un grand nombre d'esprits, même d'esprits qui se croient très libres, par l'ancienne conception des sciences morales. Ainsi, bon nombre de philosophes, ou, pour parler plus exactement, de professeurs de philosophie, se sentent attirés vers la sociologie par un intérêt fort vif et fort sincère, et en acceptent les positions essentielles ; mais ils n'en continuent pas moins à enseigner la morale théorique d'après les méthodes traditionnelles. Ils semblent n'y trouver aucun embarras, et ne pas s'apercevoir qu'il faudrait opter. Si cette confusion ne choque pas des esprits habitués à l'analyse des

idées, et qui s'adonnent professionnellement à la réflexion philosophique, à plus forte raison persistera-t-elle, encore plus générale et plus difficile à dissiper, dans le public instruit, mais qui ne fait pas une étude particulière des choses morales ou sociales. Pour ce public, même s'il admet en principe la possibilité d'une science objective et positive de la réalité sociale, cette science demeure une expression presque purement verbale. Les travaux de sociologie proprement dite sont encore trop récents et trop peu connus. Les esprits ne sont pas accoutumés à cette science nouvelle. Pour leur faire prendre l'attitude qu'elle demande, il aurait fallu l'action constante d'influences nombreuses agissant dans le même sens. Celle du progrès général de l'esprit scientifique sera sans doute irrésistible, à la longue. Mais elle est lente, et elle n'agit d'abord que sur un petit nombre de personnes.

Que d'influences, au contraire, contribuent à maintenir les esprits dans l'attitude opposée ! Sans les énumérer toutes, c'est de ce côté qu'agissent et la force des habitudes traditionnelles, si tenaces quand elles proviennent de très loin dans le passé, et tout le poids de l'éducation et de l'instruction distribuées dans les écoles. Laissons de côté la représentation de la réalité morale qui est imprimée par le catéchisme dans l'esprit des enfants en même temps que le dogme religieux. Elle partage ordinairement la fortune de ce dogme ; elle est conservée ou rejetée pour les mêmes raisons que lui. Toutefois, chez beaucoup de ceux qui, à un certain moment, cessent de croire, il subsiste une répugnance obscure et presque instinctive à concevoir la « nature » morale comme analogue à la « nature » physique. Un sentiment mystique survit en eux à la croyance disparue, et en protège le fantôme. Mais c'est surtout la culture littéraire donnée aux enfants, la lecture continuelle des poètes, des histo-

riens, des orateurs, des prédicateurs qui les prépare aussi peu que possible à se placer aisément au point de vue de la sociologie. Cette éducation, dont ils gardent une empreinte d'autant plus profonde que la valeur esthétique des écrivains classiques est plus haute, et qui porte le nom justifié d' « humanités », implique une représentation de l'homme, et en général de la réalité sociale, tout à fait appropriée à la réflexion du moraliste (de qui d'ailleurs elle vient), mais sans usage possible pour le savant. D'autre part, rarement accoutumés à comprendre la méthode et la signification des sciences physiques et naturelles dont on leur a enseigné les éléments, la grande majorité des esprits cultivés a contracté des habitudes qui les empêchent d'accepter l'idée d'une science objective de la réalité sociale, et de se familiariser avec sa méthode. D'où l'embarras, la résistance, et parfois l'hostilité qu'elle rencontre. Elle déconcerte, elle choque même des esprits habitués de longue date à recevoir des moralistes leur conception des choses humaines.

Les moralistes procèdent, comme on sait, par l'observation attentive d'eux-mêmes et d'autrui. Leur réflexion analyse le jeu des motifs et des mobiles de nos actions, plus ou moins avoués ou cachés, les sophismes et les ruses de l'amour-propre, les impulsions de l'instinct, les déguisements infiniment variés de l'hypocrisie individuelle et sociale, l'influence de l'âge, du sexe, de la maladie sur les caractères et sur les façons d'agir, la formation et la persistance des habitudes, la solidarité morale, les conflits des égoïsmes, et généralement le mécanisme des passions. Les moralistes ont pour devise le vers célèbre de Pope :

> The proper study of mankind is man,

mais ils ont leur manière propre d'entendre cette étude. La philosophie spéculative, qui prétend comme eux à la

connaissance de l'homme, ne croit pas pouvoir y parvenir sans s'attaquer en même temps aux plus hauts problèmes (touchant le monde et Dieu), dont la solution implique celle des questions considérées. Les moralistes ne sont pas préoccupés, au moins à ce degré, du soin de rendre leur pensée systématique. Ils sont peu curieux, pour la plupart, de logique ou de métaphysique. Ce qui les intéresse directement, c'est l'homme vivant et agissant, dans ses rapports avec ceux qui l'entourent et avec sa propre conscience, partagé entre le devoir et l'intérêt, poursuivant le bonheur et jamais découragé dans cette poursuite, commettant des fautes, s'endurcissant ou se repentant, capable de bien et de mal selon son tempérament, ses habitudes et surtout selon les circonstances : étude qui exige sans doute l'esprit de finesse, mais non pas nécessairement l'esprit de géométrie.

Il y a, pour l'homme vivant en société, un tel intérêt à posséder une idée au moins approximative de la vie morale des autres membres de son groupe, qu'en prenant le mot de « moralistes » en un sens assez large, il n'est pas téméraire d'affirmer que les époques les plus reculées ont dû en connaître. De même que, si la médecine est toute récente comme science, elle remonte à la plus haute antiquité comme pratique, de même, si la recherche scientifique concernant la réalité morale date d'hier, la réflexion spontanée a dû s'y porter dès que l'initiative individuelle a eu quelque importance dans la vie sociale. Les chefs de groupes, prêtres, anciens, rois, sorciers, ont dû — surtout ceux qui s'élevaient au-dessus du commun, — observer l'effet produit sur leur entourage par leur manière de parler et d'agir en des circonstances déterminées. Très incapables sans doute de donner une expression, même rudimentaire, aux observations et aux règles sur lesquelles ils se fondaient pour agir, ils n'en suivaient pas moins

une marche qui, partout où elle n'était pas prescrite par la tradition, ne pouvait avoir d'autre raison que ces observations et ces règles.

Aujourd'hui encore, des phénomènes analogues se produisent, à tous les étages de l'édifice social. Depuis l'homme d'État qui sait manier une assemblée souveraine et en incliner les décisions dans le sens de ses propres desseins, jusqu'au politique de village, qui gouverne officiellement ou secrètement les affaires de sa commune, ce qui donne l'ascendant, ce n'est pas seulement la pénétration de l'intelligence et l'énergie du caractère, qui se rencontrent chez d'autres au même degré, ou même à un degré supérieur. Ceux-là savent agir sur les hommes, et ils le savent parce qu'ils les connaissent. Non d'une science qui puisse s'exprimer et se transmettre par des propositions expresses; mais ils prévoient à peu près à coup sûr quelles conséquences proches et lointaines sortiront de telles paroles, de telle action, de telle dérogation aux usages, et ils se règlent sur cette prévision. Ce sont des moralistes d'instinct, affinés par l'expérience. Ce sont, si l'on aime mieux, des hommes qui ont un sens plus délicat que les autres de la « logique des sentiments » dont parle Comte, logique inexprimable dans les termes analytiques de notre langage, toute-puissante chez les animaux, et forte encore chez les hommes. Peut-être s'est-il rencontré, dans les sociétés primitives, des moralistes de génie, dont nous ne pouvons même plus concevoir le mérite et l'originalité, précisément parce que nous avons des choses morales la connaissance explicite et analytique qui leur manquait; — de même qu'ayant l'usage de l'écriture et des livres, nous avons grand'peine à comprendre ce que pouvait être un esprit supérieur dans les sociétés où la tradition orale existait seule. Hypothèse oiseuse, dira-t-on peut-être, puisque ces moralistes primitifs, s'ils ont existé,

n'ont rien laissé. Mais leur activité sociale du moins a marqué sa trace, et nous ne pouvons savoir si elle ne persiste pas, encore aujourd'hui, dans quelques-unes des traditions dont nous ne connaissons point l'origine.

Si les moralistes de ces temps lointains ont dû être des hommes d'action, ceux des époques civilisées, et surtout ceux des périodes littéraires, tiennent plutôt de l'artiste. La preuve en est superflue dans le pays de Montaigne, de Pascal, de La Rochefoucauld, de La Bruyère, de Bourdaloue, de Vauvenargues, et de tant d'autres. La même conclusion sortirait de l'histoire des littératures anciennes et modernes. La « connaissance de l'homme » que nous devons à ces moralistes est toujours d'autant plus pénétrante, instructive, originale, que leur talent d'écrivains a été plus grand. Ce n'est point un hasard si ceux qui sont médiocres au point de vue littéraire le sont aussi en tant que moralistes, et si les plus grands artistes sont en même temps les plus profonds. De vrai, comme les peintres nous apprennent peu à peu à voir, et nous rendent sensibles à des « valeurs », à des oppositions de couleurs et à des jeux de lumière qu'un œil sans éducation ne remarque pas ; de même, les moralistes nous enseignent à saisir en nous-mêmes et chez les autres les nuances subtiles des sentiments et des passions. Nous ne les verrions pas, s'ils ne nous les décrivaient, ou nous n'en aurions qu'un sentiment confus. Mais quand ils nous ont montré ce qu'ils voient, nous ne pouvons plus ne pas le voir avec eux. Ce ne sont proprement ni des anatomistes, car si loin que pénètre leur analyse, ils n'ont à leur disposition ni scalpel, ni microscope, et ils ne peuvent aller au delà de l'observation descriptive ; — ni des peintres, car ils ne créent pas, et leur œuvre garde toujours un caractère général et abstrait. Mais, à tout prendre, ils sont plus près de l'artiste que du savant.

Comme la psychologie introspective, avec qui elle a les plus étroites affinités, (tout psychologue n'est pas moraliste, mais tout moraliste du moins est psychologue), la « connaissance de l'homme » obtenue par le moraliste vaut uniquement par la pénétration, par la finesse d'analyse, par le talent spécial d'observation de ceux qui la pratiquent. Or rien n'assure que le temps présent ou les siècles à venir produiront des moralistes mieux doués à cet égard que ceux du passé. Rien n'assure que l'ensemble des conditions les plus favorables à ce genre très particulier d'observation ne se soit pas rencontré dans une période, antérieure, et que la limite de ce qui peut être obtenu par ce moyen n'ait pas été atteinte. En un mot, le progrès, si manifeste dans les sciences, paraît ici extrêmement douteux. De bons esprits pensent que les moralistes anciens ont été au moins les égaux des modernes, et qu'on fera difficilement mieux qu'eux. Sans rouvrir la querelle des anciens et des modernes, avouons qu'il sera malaisé de surpasser, à l'avenir, les uns et les autres. Les « œuvres morales » sont un genre à peu près disparu, de notre temps du moins. Le théâtre de mœurs et le roman en ont pris la place.

Le moraliste se proposait la « connaissance de l'homme » en général : en réalité, il étudiait presque exclusivement l'homme de son temps et de son pays. Sans doute, il distingue autant qu'il peut ce qui est accidentel et local de ce qui est profond et universel. S'il s'agit de passions comme l'amour, la jalousie, la peur, la tendresse maternelle, son analyse fixe des traits qui se retrouvent semblables en tout pays. Ce sont alors des sortes de schèmes généraux. Dès que l'observation devient précise et minutieuse, elle reproduit inévitablement l'homme qui appartient à une certaine civilisation, qui vit sous un certain climat, imbu de certaines croyances, respectueux de

certaines traditions, frappé, en un mot, à l'empreinte de la société dont il est membre. Thucydide, Euripide, Platon, Aristote, Épicure et tant d'autres observateurs, si fins et si perspicaces, n'ont presque rien su nous dire des barbares qui les entouraient, et avec qui ils entretenaient des relations constantes. Même à l'intérieur de la cité grecque, ils ont admirablement décrit la mentalité et la moralité de l'homme libre ; ils nous ont laissé bien peu de chose sur celle de la femme, mariée ou non, et de l'esclave. Platon nous initie à la casuistique de l'amour entre hommes ; il parle à peine de l'amour qui a tant occupé les moralistes modernes. Nous n'entendons pas sans surprise un personnage d'une tragédie grecque expliquer que la perte d'un mari n'est pas irréparable, tandis qu'un frère mort ne se remplace pas. Le moraliste d'aujourd'hui reste embarrassé devant ce raisonnement. Il faut que la sociologie vienne à son secours, et lui montre que ce trait d'apparence singulière se retrouve dans d'autres civilisations.

En général, plus un moraliste a de vigueur et de talent, et plus est intime, dans sa description de « l'homme », le mélange, ou, pour mieux dire, la fusion des éléments particuliers et locaux avec les éléments plus généraux et même universels. De même, dans un portrait de Rembrandt, nous sentons à la fois, sans pouvoir rien séparer, ce qu'il exprime de profondément humain et d'irréductiblement individuel. Quand le moraliste appartient à la société où nous vivons, et qu'il y a pris les sujets de ses observations, nous ne pensons pas à faire cette distinction, parce que nous avons une tendance naturelle à croire que les traits qui nous caractérisent sont tous des traits essentiellement humains. Mais, chez un moraliste étranger, nous distinguons fort bien. Pascal et La Bruyère nous semblent presque purement humains ;

nous ne remarquons pas à quel point ils ont décrit le Français du XVII[e] siècle, et même du nôtre. En revanche, si nous lisons Confucius et Mencius, nous les trouvons secondairement humains, et surtout chinois.

Enfin le moraliste, constamment et par-dessus tout, se préoccupe de la pratique; et ce souci ne le sépare pas moins du savant que de l'artiste. Sans doute, le savant n'est pas indifférent aux applications possibles de ses découvertes; il arrive même (surtout dans certaines sciences, telles que la chimie), que le choix des problèmes lui soit indiqué par des besoins présents de l'industrie. Néanmoins, les sciences de la nature n'ont pu s'établir et se développer que grâce à la distinction soigneusement observée entre le théoricien qui poursuit la connaissance des faits et des lois, et le praticien qui fait usage de cette connaissance une fois acquise. Chez le moraliste, au contraire, l'intérêt spéculatif ne se détache pas de l'intérêt pratique. Quelque plaisir qu'il trouve à analyser et à peindre, s'il n'est pas un pur dilettante, il a toujours l'arrière-pensée de diriger ou de corriger. Amer ou indulgent, pitoyable ou satirique, selon la nature de son esprit et de son talent, il oppose toujours, plus ou moins ouvertement, à l'homme tel qu'il est, l'homme tel qu'il devrait être. Chez les prédicateurs, l'intention ne se dissimule pas. Mais les autres moralistes, sous une forme plus voilée, sont comme eux des gens qui nous font de la morale.

Au nom de quel principe le font-ils? D'où leur vient cet idéal de l'homme tel qu'il devrait être, qui leur sert tantôt à humilier, tantôt à encourager l'homme à qui ils s'adressent? Ils le trouvent tout formé dans leur propre conscience, ou, pour mieux dire, dans la conscience commune de leur temps. Comme cette conscience s'exprime par des impératifs absolus, ils l'acceptent sans examen. Ils ne songent pas à la critiquer, à se demander si elle est parfaitement

cohérente, ou si elle n'est pas, sous son harmonie apparente, tiraillée entre des tendances inconciliables. Ils ne s'inquiètent pas davantage de savoir si elle ne contient pas des éléments d'âge différent, de provenance diverse, et si ces éléments sont plus ou moins bien fondus ensemble. En un mot, l'idéal moral de leur temps et de leur pays s'identifie pour eux avec l'idéal moral en soi. Par là, ils deviennent les porte-parole de la conscience morale de leur époque. Ils en expriment les aspirations et les inquiétudes, et c'est d'accord avec elle qu'ils distribuent le blâme et l'éloge. Fonction socialement utile, et même, en certaines circonstances, tout à fait indispensable; mais fonction qui n'a rien de commun avec celle du savant. Aussi le moraliste se fait-il écouter tout de suite d'un public très étendu. Il ne rencontre guère la résistance généralement provoquée par ce qui est nouveau. Violent et paradoxal dans l'expression, il pique la curiosité, et se fait lire s'il a du talent. Modéré et ingénieux, il a de grandes chances de plaire à tous ceux qui sont capables du petit effort de réflexion nécessaire pour le suivre, et qui retrouvent chez lui leurs idées directrices, leurs préconceptions et leurs croyances.

Ainsi, chez les moralistes, la finesse la plus pénétrante peut se trouver jointe à une indifférence presque complète pour la critique spéculative. Ce sont des « connaisseurs d'hommes », et leur curiosité se satisfait entièrement par l'analyse toute psychologique et intime d'où ils tirent cette connaissance. Aussi voit-on que leur œuvre, indépendamment de sa valeur esthétique, est très précieuse pour l'éducateur, et intéressante pour tous ceux qui ont à manier les hommes. Tant qu'une science proprement dite de la réalité morale n'aura pas fait des progrès suffisants, tant qu'un art rationnel ne sera pas fondé sur cette science, les moralistes contribueront pour une part à

suppléer au défaut de l'un et de l'autre. On peut, à ce point de vue, les comparer aux cliniciens du temps où la biologie scientifique n'existait pas encore. Il y a eu certainement, dans l'antiquité et au moyen âge, des médecins et des chirurgiens qui joignaient à des théories enfantines ou absurdes une habileté et une adresse remarquables. Leur anatomie et leur physiologie étaient ridicules, faute de méthode et d'instruments, et surtout à cause des idées préconçues, des systèmes respectés qui s'interposaient entre eux et la réalité des faits. Mais leur ignorance et même leur fausse science n'excluait pas une certaine sûreté de savoir empirique. Ils pouvaient observer, comparer entre elles leurs observations, suivre la marche des symptômes, établir même parfois des diagnostics différentiels. Incapables sans doute de justifier leur intervention, ou de dire pourquoi ils préféraient tel traitement à tel autre dans un cas donné, ils choisissaient souvent le meilleur, par une sorte de tact, impossible à analyser, produit de l'expérience et de l'attention. Et peut-être, pour une maladie banale, n'était-il pas plus dangereux d'avoir affaire à un grand médecin de ce temps-là qu'à un médiocre du nôtre.

Pareillement, chez les moralistes, les dogmes et les théories les plus insoutenables touchant la réalité sociale peuvent très bien coexister avec une admirable clairvoyance dans la connaissance pratique des hommes, et avec une surprenante habileté à les manier. Même, l'exactitude de la description et le succès au point de vue pratique ont dû dissimuler plus d'une fois efficacement la pauvreté ou l'absurdité du savoir. Si l'on eût dit à quelqu'un de ces grands médecins du xɪɪᵉ ou du xɪɪɪᵉ siècle, qu'il ne savait à peu près rien de ce qui se passe dans le corps humain, ni à l'état de santé ni à l'état de maladie; qu'il avait tout à apprendre, et aussi tout à

désapprendre, il aurait sans doute haussé les épaules. Si l'on avait insisté, il aurait renvoyé aux guérisons qu'il obtenait. Argument décisif à ses yeux, aux yeux de tous ses contemporains. Argument irréfutable, et qui pourtant ne prouvait rien.

Sans poursuivre jusqu'au bout la comparaison entre les moralistes et les cliniciens, il reste que ni le talent de peindre les mœurs et les passions des hommes, ni l'adresse à se faire écouter et suivre par eux, n'impliquent nécessairement que l'on possède une connaissance rationnelle et scientifique de ce qu'ils sont. Ces qualités peuvent même coexister avec la foi qui accepte sans discussion telle ou telle explication mythologique ou théologique de la « nature humaine ». Les moralistes ne se font point scrupule d'accepter telle quelle la conscience morale de leur temps : ils n'hésitent pas davantage à admettre les postulats qui y sont plus ou moins consciemment associés. Leur grande affaire est de décrire ou de corriger, et non pas de rechercher une connaissance scientifique de la réalité sociale, ni de fonder un art rationnel, dont la pratique actuelle ne permet pas de sentir le besoin. Bref, la « sagesse » des moralistes a son prix ; mais, précisément parce que l'intérêt spéculatif y tient peu de place auprès de l'intérêt esthétique et pratique, elle ne devait guère aider à la science naissante de la « physique morale ». Les germes de cette science étaient ailleurs.

II

Les philologues et les linguistes, véritables précurseurs d'une science positive des mœurs. — Leur méthode rigoureuse et scrupuleuse. — Rôle analogue des sciences économiques et de la psychologie expéri-

mentale. — Influence des théories transformistes. — Rôle capital des sciences historiques. — Conflit apparent et connexion véritable de l'esprit historique avec la méthode d'analyse génétique du XVIIIe siècle.

Depuis longtemps des savants et des érudits ont entrepris, modestement et sans bruit, l'étude de certaines catégories de faits moraux par une méthode rigoureuse et objective. Ce furent d'abord les philologues de la Renaissance et les linguistes, puis les fondateurs de la grammaire comparée et des autres sciences positives qui ont les langues pour objet. Ces savants excluent de parti pris tout ce qui rappelle la psychologie vague, générale et purement littéraire, et les procédés dialectiques qui mènent seulement au vraisemblable. Ils présentent les mêmes caractéristiques logiques que le physicien ou le chimiste. Ils se sentent tenus aux mêmes scrupules, ils pratiquent la même prudence à l'égard des hypothèses : ils observent, en un mot, à l'égard de leur objet, la même circonspection scientifique. Leurs audaces mêmes sont méthodiques. A leurs yeux, ce sont toujours les faits qui décident en dernier ressort.

Quoi de plus technique et de plus inoffensif, en apparence, que la constitution de ces sciences philologiques et linguistiques ? Comment imaginer un rapport entre ces études d'un caractère tout spécial, et la façon d'entendre la morale, individuelle et sociale ? Et pourtant, une fois ces sciences fondées, un processus méthodologique commençait, dont les conséquences devaient s'étendre de proche en proche, et contribuer, pour une part importante, à la transformation des « sciences morales ». Les plus grands, parmi les philologues, ont eu le sentiment très net que leurs travaux, tous d'érudition et de détail, portaient néanmoins en eux une vertu exemplaire. Ils en ont signalé la dignité et la haute importance sociale.

Tels les frères Grimm, Burnouf, et surtout Renan, qui, dans l'*Avenir de la science*, a déployé en un tableau enthousiaste les espérances presque infinies que lui paraissaient justifier les travaux de ses maîtres.

Même s'il faut en rabattre, comme Renan le fit lui-même plus tard, il demeure vrai que le succès d'une méthode strictement rigoureuse dans les sciences linguistiques et philologiques marquait une date capitale dans l'histoire de l'esprit humain. Les faits étudiés par ces sciences participent à la fois de la réalité physique (objective), et de la réalité morale, que nous sommes accoutumés à regarder surtout sous son aspect subjectif. En tant que sons émis par les organes vocaux, les mots sont du domaine du mouvement, et ils peuvent être l'objet d'études expérimentales dans un laboratoire. Par leur sens et par leur syntaxe, par l'évolution de leurs formes, ils relèvent de la vie psychologique et sociale. Il devient vite évident que cette évolution s'effectue conformément à des lois. Ces phénomènes constituent ainsi la transition la plus naturelle entre ce qu'on appelait autrefois le « physique » et le « moral ». Les sciences qui les étudient étaient ainsi prédestinées, si l'on ose dire, à servir de véhicule à la méthode employée par les physiciens et par les physiologistes, quand elle viendrait à s'introduire dans les sciences dites morales. C'est en effet ce qui eut lieu. Les frères Grimm, par exemple, se trouvèrent insensiblement amenés, par leurs travaux philologiques, à étudier, toujours avec la même méthode, tantôt les antiquités et le folklore germaniques, tantôt le vieux droit allemand, tantôt enfin les croyances et les mœurs. Ainsi, de proche en proche, une portion très étendue de l'ancien domaine des « sciences morales » était gagnée, ou du moins préparée, à l'emploi d'une méthode objective, positive, et semblable, autant que la nature des faits le

permet, à celle qui menait à de si excellents résultats dans les sciences philologiques et linguistiques.

Une autre influence s'exerçait aussi dans le même sens. A mesure que l'économie politique se développait, elle tendait à définir sa méthode avec une exactitude croissante, et à séparer de plus en plus nettement la connaissance théorique des faits d'avec les applications pratiques de la science. La lutte très vive entre les diverses écoles économiques du XIX[e] siècle, lutte où les intérêts étaient engagés comme les principes, a conduit peu à peu à dissiper toute confusion entre les uns et les autres. Sans doute, certains économistes, avocats déterminés d'une cause politique et financière, ne considèrent la science théorique que comme un arsenal d'arguments contre leurs adversaires. Mais ceux qui font avancer la science ne veulent plus être désormais que des savants, tout entiers à l'étude de phénomènes naturels qu'ils reconnaissent être très complexes, très mouvants, difficiles à saisir. Leurs progrès sont lents, mais ils sont sûrs. Ils annoncent la conquête, assurément longue et laborieuse, mais certaine aussi et féconde, d'une portion importante de la réalité sociale par la méthode objective. Chaque année, dans tous les pays civilisés, les faits économiques, démographiques, juridiques, sont l'objet de statistiques de plus en plus rigoureuses et minutieuses. L'usage se répand, et on peut presque dire, s'impose, de les représenter par des courbes, et de rechercher, par l'analyse de ces courbes, comment les phénomènes varient en fonction les uns des autres : application de la méthode des variations concomitantes, la seule que nous sachions employer jusqu'à présent, en général, dans la recherche des lois où de nombreuses séries de phénomènes se trouvent intéressées, sans qu'il nous soit possible d'isoler chacune d'elles pour l'étudier.

Enfin, sans parcourir ici l'immense domaine de la

réalité sociale, pour montrer comment peu à peu la méthode objective s'y insinue de tous côtés, il suffira peut-être d'appeler l'attention sur un fait capital. La psychologie semblait devoir être, de toutes les sciences, la plus réfractaire à cette méthode. Introspective pour ainsi dire par définition, elle était, en outre, par tradition, étroitement liée à la métaphysique. Pourtant une psychologie expérimentale est née. Elle s'est développée, elle s'est constituée à l'état de science spéciale et positive, indépendante de la métaphysique. Elle a su fixer ses procédés propres d'investigation. Elle a ses laboratoires. Cet exemple ne devait pas être perdu pour les « sciences morales ». Sans doute, elles ne peuvent pas avoir recours, comme la psychologie, à l'observation et à l'expérimentation précises au moyen d'instruments. Mais, lorsqu'il s'agit de méthode, ce n'est pas seulement le matériel des instruments et des procédés qui importe; c'est aussi, c'est surtout peut-être, l'attitude du savant en présence des faits, et la façon dont il essaie de les saisir et de les lier. La science des religions, la science du droit, la science des mœurs ne pourront jamais expérimenter; cela est trop clair. Mais, selon la remarque d'Auguste Comte, la nature, c'est-à-dire l'histoire, a expérimenté pour elles. La méthode historique comparative devient entre les mains du sociologue un instrument puissant, dont on n'a peut-être pas mesuré encore toute la portée.

Ce mouvement s'est accéléré dans le dernier quart du XIXe siècle. Un certain nombre de causes conspiraient à le favoriser, s'il est permis de parler de causes là où l'action réciproque est la règle, en sorte qu'on ne saurait dire, pour un ensemble donné de faits, où sont les effets et où sont les causes. Nous ne songeons pas à tracer ici un tableau, même sommaire, de l'ensemble des conditions favorables à ce mouvement, qui tendirent

à l'emporter sur les influences adverses, dont nous avons signalé les principales. En vertu du *consensus* qui rend toutes les séries sociales solidaires les unes des autres, nous devrions tenir compte des conditions économiques, politiques, religieuses et autres, où se trouvait notre civilisation. Pour ne considérer que la série intellectuelle (où d'ailleurs l'influence des autres se fait toujours sentir), l'apparition et le succès des théories transformistes dans les sciences naturelles retentirent dans les sciences voisines, et jusque dans les sciences les plus éloignées. Ce succès fut un encouragement à reprendre les tentatives d'analyse par genèse. Les philosophes du XVIIIe siècle avaient déjà connu et recommandé cette analyse ; mais ils l'avaient pratiquée eux-mêmes avec une hâte si téméraire, avec tant de goût pour la simplification abstraite, qu'après eux on l'avait abandonnée. L'exemple et le succès de Darwin la remirent en honneur. Patiente désormais, prudente, scrupuleuse, ennemie des systèmes et respectueuse des faits, la méthode d'analyse génétique s'étendit de proche en proche jusqu'aux sciences de la réalité sociale.

Elle recevait en même temps le secours efficace, et à proprement parler indispensable, de l'histoire : car les faits sociaux sont précisément ceux dont on ne saurait étudier la genèse sans avoir recours à l'histoire. Le développement de celle-ci, très favorable par conséquent à la science positive de ces faits, est un des traits les plus saillants de la physionomie du XIXe siècle. D'une part, l'histoire a si bien organisé sa méthode, et le travail de ses sciences auxiliaires, qu'elle a serré la réalité du passé d'aussi près que possible, et obtenu le maximum de certitude qu'elle comporte. D'autre part, elle est entrée en maîtresse dans un grand nombre de domaines qu'on étudiait, auparavant, d'une façon toute différente, c'est-à-dire

du point de vue dogmatique, moral, ou par la critique abstraite. Elle a transformé ainsi peu à peu la science des religions, du droit, des littératures, des arts, de la technologie, des institutions ; bref, presque tous les objets des anciennes sciences morales.

Nous voyons aujourd'hui, avec une entière évidence, que l'analyse génétique et l'histoire concourent à une même investigation de la réalité sociale, et préparent ainsi l'une et l'autre la formation d'une même science. Mais on ne l'a pas toujours aussi bien vu. Ceux qui ont le plus fait pour la diffusion de la méthode historique, il y a un siècle, croyaient précisément le contraire. Ils recommandaient l'histoire comme un antidote contre la méthode abstraite et philosophique d'analyse génétique. Ce fut là une des idées directrices de Savigny, par exemple, qui fut le maître et l'ami des frères Grimm et de Ranke. Tous les romantiques insistent, comme lui, sur l'impossibilité d'expliquer un processus historique réel par une analyse conceptuelle. Tous s'appliquent à montrer ce qu'il y a d'individuel dans la langue, dans la religion, dans la nationalité de chaque peuple, ce qu'il y a d'irréductiblement divers de race à race, de civilisation à civilisation : c'est la genèse concrète et naturelle de l'histoire qu'ils opposent partout à l'analyse génétique abstraite du philosophe. Et certes, ils triomphent aisément des encyclopédistes, de l'abbé Raynal ou de Dupuis. Mais ils ne s'aperçoivent pas qu'ils préparent eux-mêmes l'apparition d'une analyse génétique beaucoup plus puissante que la première, et contre laquelle ils ne pourront plus rien, précisément parce que, grâce à eux, elle ne sera plus abstraite et hypothétique, mais historique et comparative.

Aux analyses surtout logiques et dialectiques du XVIIIe siècle, des arguments de fait, parfois décisifs,

empruntés à l'histoire, pouvaient être opposés : c'est ce que fit l'école traditionnaliste, non sans éclat ni sans succès. Mais que répondre à l'exégèse qui, sans passion, sans éloquence, fait voir, avec la froide impartialité de la science, comment telle croyance ou telle pratique est apparue dans une société donnée, à un certain moment, et par l'effet d'un ensemble de circonstances déterminées, surtout si l'étude comparée d'autres sociétés apporte d'autres exemples de faits semblables? Comment ce qui est ainsi « situé », incorporé à la réalité historique, conserverait-il un caractère surnaturel et transcendant, et resterait-il l'objet d'une vénération presque religieuse? En cherchant dans l'histoire la justification de ce qui est traditionnel, on n'a pas pris garde que cette justification même en entraînait la relativité.

Partout où l'histoire introduit sa méthode, le « devenir » s'introduit avec elle. Ce « devenir », excepté pour Hegel peut-être, n'est jamais quelque chose d'universel ou d'absolu. Il se déroule en tel point de l'espace, à tel moment du temps, dans telles conditions : en un mot, il est localisé. Nous ne pouvons plus le voir avec d'autres yeux que le reste des phénomènes sociaux du présent et du passé. Insensiblement, l'histoire a ainsi dépossédé la métaphysique. Ce n'est plus seulement des empires qu'elle recherche les conditions de naissance, de développement et de mort ; c'est aussi des civilisations, des espèces, des mondes, et, dans notre monde, des religions, et des institutions : par exemple, des différentes formes de la propriété, et de la famille. Un siècle qui a commencé par l'histoire comparée des langues, et qui a fini par l'histoire comparée des religions, soumettait déjà à l'idée de relativité universelle tous les objets des « sciences morales ». C'est dire qu'il préparait la science positive de la réalité morale, et qu'il continuait, sans le vouloir,

l'œuvre du XVIII[e] siècle, alors même qu'il s'en déclarait l'adversaire.

III

Lenteur inévitable des changements de méthode. — Exemple pris de la physique du XV[e] siècle. — Causes qui retardent la transformation des « sciences morales ». — Formes de transition où les anciennes méthodes sont encore mêlées aux nouvelles. — Nécessité d'un *clivage* nouveau des faits. — Raisons d'espérer que la transformation s'achèvera.

La transformation des sciences morales était donc inévitable. Le mouvement général des idées, que le dessein de cet ouvrage ne nous permet pas d'analyser, le progrès des sciences naturelles, et surtout l'ascendant de l'esprit et de la méthode historiques ne permettaient plus aux sciences morales de conserver la forme indécise et mal définie qui plaisait à la philosophie spiritualiste. Mais nous savons aussi que les résistances à cette transformation devaient être et sont, en effet, extrêmement vives. Nous ne serons pas étonnés si elles ne sont surmontées que peu à peu, et plutôt par des sortes de poussées successives que par une marche continue. A considérer les choses d'ensemble, ce mouvement peut être regardé comme la conséquence, ou mieux, comme la continuation de celui qui a substitué à la physique des scolastiques la science moderne de la nature. Il s'agit, cette fois encore, d'un changement profond dans les procédés de la science et dans la façon d'en concevoir l'objet. La fondation de la physique moderne est donc bien l'antécédent par excellence du mouvement que nous décrivons. C'est de là sans doute qu'est venue l'impulsion principale, sans cesse renouvelée par le prestige extraordinaire que la physique moderne

exerce sur les esprits de notre temps, sur les savants comme sur les ignorants.

Or cette fondation a exigé plusieurs siècles pour s'accomplir. La représentation et l'explication des phénomènes de la nature se faisaient traditionnellement au moyen d'un certain nombre de schèmes provenant d'Aristote. Telle était la force de cette tradition, telle était la vitalité acquise de ces schèmes, que ni le progrès des mathématiques, ni le nombre toujours croissant des faits connus et des expériences ne purent les écarter qu'à grand peine. Il y fallut une série d'efforts successifs dont chacun n'était suivi que d'un petit pas en avant. Les scolastiques avaient conservé l'idée aristotélicienne du mouvement, étroitement liée à plusieurs autres idées métaphysiques (idées de cause finale, de forme, de matière, de puissance et d'acte). Leur physique reposait sur la distinction qualitative du mouvement naturel et du mouvement contraint. Pour passer de là à l'idée du mouvement telle qu'elle se trouve chez Galilée, chef-d'œuvre d'abstraction scientifique, propre à la mesure et au calcul, et prête à entrer dans les équations de la mécanique[1], combien d'intermédiaires a-t-il fallu traverser ! Que de temps et de transitions a demandés le passage des éléments traditionnels aux corps simples de la chimie ! L'histoire des autres sciences de la nature proclamerait de même avec quelle lenteur toutes les substitutions analogues se sont faites : rien n'étant plus difficile ni plus désagréable à l'esprit humain que de renoncer aux concepts, c'est-à-dire aux formes où s'est organisé pour lui l'ordre de la nature, et de s'en construire de nouveaux. En fait, il ne s'y résigne que lorsqu'il ne lui est plus possible de se dérober à une tâche ingrate entre toutes.

[1] Voir l'histoire des phases successives de cette transformation dans K. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, t. II, p. 3-37.

S'il a fallu tant d'efforts, s'il a fallu tant de générations de savants pour venir à bout de la physique traditionnelle, ne faut-il pas s'attendre à ce que la résistance soit encore plus longue et plus opiniâtre, quand il s'agit de la réalité sociale, quand la transformation doit porter sur le corps entier des « sciences morales »? Cette résistance prend les formes les plus diverses. Tantôt la conception traditionnelle des sciences morales démontre dialectiquement, à son entière satisfaction, sa propre légitimité, et elle en trouve une preuve de plus dans son ancienneté même. Tantôt (et le plus souvent), elle fait ressortir les conséquences fâcheuses qui se produiront infailliblement si on l'abandonne. Car elle se considère comme inséparable de l'ordre existant, dont elle croit fonder les principes; ou, pour mieux dire, elle le considère comme solidaire d'elle-même. Elle croit, de bonne foi, que le sort de ces institutions est lié au sien. D'où elle conclut qu'une façon différente de concevoir la science de la réalité morale ne pourra être que fausse, et, en même temps, immorale et antisociale.

Ce moyen de défense est constamment employé contre les méthodes « dangereuses » et les « mauvaises » doctrines. Comme il paraît d'abord efficace, parce qu'il intéresse à la protection des « bonnes » doctrines et des méthodes « légitimes » toutes les forces conservatrices, même celles qui ne s'occupent guère ordinairement des choses de l'esprit, on y a volontiers recours. On ne réfléchit point qu'aux yeux de la raison il ne saurait y avoir de mauvaises doctrines que les fausses, ni de bonnes que les vraies. C'est donc un moyen de prolonger la résistance, mais nullement de l'assurer. A mesure que la science fait des progrès, le moment approche où la solidarité invoquée cesse d'avoir des avantages pour les doctrines que l'on voulait défendre, et commence à compromettre les croyances et les institutions qu'on y a liées.

Sur ce point encore, l'histoire de la substitution de la physique moderne à la physique scolastique est un antécédent instructif. Un des arguments qui ont le plus servi à combattre ce mouvement ne consistait-il pas à montrer que les méthodes nouvelles compromettaient de la façon la plus grave les intérêts suprêmes de la société ? La religion et l'État étaient également menacés par la témérité des novateurs. L'Inquisition et les Parlements firent voir, dans des procès restés célèbres, qu'ils ne négligeaient point leur devoir de conservation sociale. C'est en plein XVIIe siècle que Galilée fut condamné, et Descartes obligé de vivre hors de France ; c'est un peu plus tard que l'arrêt burlesque de Boileau vint empêcher le Parlement de Paris d'en rendre un plus burlesque encore. Pourtant, à moins d'aller intrépidement jusqu'au bout de la thèse qui subordonne la recherche de la vérité scientifique à l'intérêt supérieur de la conservation sociale, à moins d'imiter les Chinois qui enseignent, dit-on, une astronomie fausse, la sachant fausse, parce que c'est l'astronomie des ancêtres, il fallut bien finir par reconnaître que la physique nouvelle l'emportait sur l'ancienne, avouer que la nature n'a pas horreur du vide, et que le soleil ne tourne pas autour de la terre. Mais cet aveu ne fut fait qu'en désespoir de cause.

La ténacité presque instinctive et réflexe de cette résistance tient à des raisons profondes. Il peut paraître sans grande importance que telle conception physique se substitue à telle autre. Mais il importe beaucoup que les esprits se détournent d'une certaine méthode pour s'accoutumer à une autre. La victoire de la méthode inductive et objective, dans la science de la « nature physique », peut sembler inoffensive par elle-même, et devenir redoutable par l'extension possible, probable, imminente, de cette méthode à l'étude de la « nature sociale ». C'est le présage

d'une autre bataille séculaire à livrer, et sans doute avec le même sort.

Nous assistons maintenant à cette seconde lutte, et nous y voyons reparaître, sous une forme différente, les procédés de la première. Les ennemis de la physique scolastique étaient combattus comme hérétiques et impies, parce qu'à cette époque le grand défenseur des intérêts sociaux était encore l'Église. Aujourd'hui, les adversaires de la conception traditionnelle des sciences morales sont comptés, qu'ils le veuillent ou non, parmi les révolutionnaires, parce que la défense conservatrice actuelle s'appuie surtout sur l'État. L'adoucissement des mœurs et la liberté dont nous jouissons font que cette défense n'est plus brutale comme autrefois. Mais elle n'en est pas moins vive. Il faut, pour qu'elle cède, que les esprits s'accoutument à dissocier des sentiments, qui leur sont chers à juste titre, d'avec ce qui leur paraît, à tort, une représentation exacte de la réalité sociale. Or cette dissociation ne peut être que lente. Il semblait aux savants et aux philosophes du xv[e] siècle, et à la foule qui pensait d'après eux, que tout serait perdu si l'on cessait de suivre Aristote dans la physique. On l'a abandonné pourtant, malgré leurs prédictions sinistres, et le monde n'en a pas été plus mal. Il semble aujourd'hui à beaucoup de moralistes et d'économistes que la société va périr, si la famille, la propriété, et les institutions analogues, au lieu de reposer sur un fondement *a priori* (c'est-à-dire, en dernière analyse, sur une conception religieuse qui se prend pour rationnelle), sont considérées désormais comme faisant partie d'une « nature » sociale, donnée dans l'expérience comme la « nature » physique. Et comme ces craintes très vives ne sont pas dépourvues de sincérité, elles ne disparaîtront que peu à peu. Pour que la dissociation indispensable s'opère, il faut que la science nou-

velle se soit développée, et s'impose non seulement par ses démonstrations, mais par ses applications. On reconnaîtra alors que l'intérêt social véritable, c'est-à-dire l'intérêt général, n'avait pas à s'en alarmer.

Toutefois, les obstacles les plus difficiles à surmonter ne proviennent pas de l'opposition déclarée aux conceptions et aux méthodes nouvelles. Si cette opposition en retarde la victoire, la lutte n'est pas sans profit pour elles. Des adversaires clairvoyants et sans indulgence ne leur permettent pas d'ignorer leurs points faibles, et les obligent à ne pas se contenter d'à peu près. Elles sont ainsi contraintes à prendre une conscience nette de ce qu'elles sont, à se formuler d'une façon précise, à dégager les principes qui les fondent. Plus redoutable est l'ennemi qu'elles portent presque toujours en elles-mêmes : je veux dire, ce qui subsiste des anciennes conceptions et des anciennes méthodes dans les nouvelles, à l'insu de ceux qui les soutiennent comme de ceux qui les repoussent. Le passage des unes aux autres se faisant avec lenteur, les novateurs, pendant la période de transition, demeurent tout imprégnés des conceptions qu'ils combattent. Si hardis, si pénétrants que soient les premiers esprits qui s'affranchissent d'une tradition séculaire, ils ne se libèrent jamais que très imparfaitement. Bacon, par exemple, adversaire déclaré de la physique aristotélicienne, promoteur d'une méthode inductive opposée à la déduction syllogistique des scolastiques, et, qui plus est, contemporain de Galilée et de Gilbert, persiste cependant à donner pour objet à la science de découvrir les « formes ». Ce qu'il entend par là (autant que nous pouvons le saisir sous l'éclat obscur de ses expressions), est quelque chose d'hybride, intermédiaire entre les lois que cherche la physique moderne, et les « formes substantielles » que poursuivait la physique aristotélicienne. De même, Descartes veut rompre avec

la philosophie scolastique, et il semble bien avoir mis son projet à exécution. Pourtant ses *Méditations* conservent, en maints endroits, plus que des traces de la terminologie et des doctrines de l'École. Comte, enfin, formule l'idée d'une sociologie positive, et sa propre sociologie ressemble encore, dans ses traits essentiels, à une philosophie de l'histoire.

L'histoire de la philosophie et des sciences est pleine de faits analogues. Ils prouvent à l'évidence que, même dans les conditions extérieures les plus favorables, les changements de méthode ne se font que progressivement. Le principal obstacle à l'établissement d'une science de la nature sociale provient ainsi d'habitudes mentales invétérées. Parmi ceux qui se déclarent partisans de cette nouvelle science, et qui se flattent d'y collaborer, combien y apportent ces anciennes habitudes, et continuent les « sciences morales » traditionnelles sous le nom plus neuf de sociologie ! Ceux mêmes qui sont en garde contre ce danger ne réussissent pas toujours à y échapper. Pour éviter les rechutes, il leur faut se tenir continuellement en défiance contre la tendance naturelle à retourner aux habitudes communes, contre le langage qui en est imprégné : il faudrait, s'il était possible, n'employer jamais que sous réserve les concepts généraux où l'expérience des générations antérieures s'est cristallisée, et où l'expérience nouvelle est à son tour irrésistiblement attirée, parce que l'esprit obtient ainsi tout de suite le maximum d'ordre, c'est-à-dire le maximum d'intelligibilité apparente, avec le minimum de peine et d'effort.

Lorsqu'il s'agit de la science de la réalité morale, la force des habitudes mentales est encore augmentée par le respect que cette réalité inspire. Nous considérons aujourd'hui — on n'a pas toujours pensé de même — que dans la nature physique il n'y a point de substances

nobles ou viles. Le physiologiste s'occupe de l'urine comme du sang : du point de vue de la science, on fait abstraction de tout sentiment esthétique, comme de tout sentiment religieux et moral. Aucune considération extérieure n'intervient dans la constatation des faits ni dans la recherche de leurs lois. Mais, lorsqu'il s'agit de la réalité morale, nous avons encore des habitudes toutes différentes. Nous ne prenons guère connaissance des faits — du moins de la plupart d'entre eux, — sans porter en même temps sur eux un « jugement de valeur », accompagné de sentiments que nous ne voudrions pas ne pas éprouver. Cette façon de rapporter les faits à nos concepts moraux est très préjudiciable à la connaissance scientifique, puisqu'elle les range, non selon leurs relations objectives et réelles, mais selon des schèmes dont l'origine, au regard de la réalité, peut être considérée comme arbitraire. La classification, la généralisation, l'analyse même des faits deviendraient certainement tout autres, le jour où elles seraient entreprises d'un point de vue purement spéculatif. Bien mieux, la structure même, le *clivage* de ces faits seraient autres; en un mot, la réalité sociale, en tant qu'objet de science, offrirait un aspect tout différent de celui sous lequel elle apparaît dans la représentation commune. En général, ce que nous percevons est la matière de la science, mais à condition de ne pas rester dans l'état où nous le percevons d'abord. Ces données doivent subir une élaboration préalable. Un travail de dissociation est nécessaire pour rompre les rapports qu'ont établis, le plus souvent, les besoins de la pratique, ou parfois certains traits saillants de la perception. Avant Lavoisier, dans le processus de la combustion, le fait capital est la présence supposée du phlogistique, — peut-être parce que la flamme s'imposait à l'attention des observateurs comme le facteur essentiel dans ce pro-

cessus. Elle ne faisait pourtant que dissimuler à leur esprit le phénomène chimique réel, la combinaison de l'oxygène avec un autre corps.

Il est au moins vraisemblable que les rapports réels des faits sociaux sont masqués encore davantage par l'intensité des sentiments qu'ils provoquent en nous, et par l'habitude où nous sommes de les disposer selon des catégories d'origine pratique. C'est pourquoi l'on aurait tort de croire que la connaissance accumulée de faits de plus en plus nombreux aurait pour conséquence nécessaire d'assurer le triomphe de la conception objective de la réalité sociale, et le progrès de la science nouvelle de cette réalité. On suppose, en entretenant cette espérance, que l'appréhension primitive des faits, et le *clivage* qu'ils présentent d'abord, en permettent tout de suite l'élaboration scientifique. Mais cette hypothèse est gratuite. De vrai, ce ne sont pas les faits qui manquent le plus aux sociologues. Dans un grand nombre de cas, ils en connaissent déjà assez pour tenter de déterminer des lois. Ce qui leur fait encore souvent défaut, c'est l'appréhension scientifique des faits : c'est de savoir substituer aux schèmes traditionnels d'autres cadres plus favorables à leurs recherches, c'est de découvrir les plans de clivage qui feraient apparaître les lois. Cette préparation de la matière scientifique a été tout à fait indispensable, nous l'avons vu, dans le cas de la « nature physique », et les progrès rapides, éclatants, des sciences physiques ne se sont produits que lorsque ce travail préparatoire, qui a exigé des siècles, a été suffisamment avancé. Il en sera sans doute de même pour la science de la « nature sociale ». Une longue période sera employée à la « redistribution » de sa matière. Presque toujours cette redistribution séparera ce que nous rapprochions, rapprochera ce que nous séparions. Ici, l'imagination du savant joue un rôle capi-

tal. Toutes les hardiesses lui sont permises, pourvu qu'elles réussissent, je veux dire, pourvu que ses hypothèses soient fécondes.

Ainsi, l'étude sommaire des antécédents historiques montre à la fois comment la conception d'une science objective de la réalité sociale a dû apparaître, après que la science objective de la réalité physique se fut développée, et pourquoi cette conception ne peut être acceptée que lentement. Cette science ne se heurte pas seulement aux difficultés qu'avait rencontrées son aînée, elle en rencontre d'autres qui lui sont propres. Dans quelle mesure, et en combien de temps les surmontera-t-elle? Personne ne saurait hasarder aujourd'hui une réponse à ces questions. L'histoire des sciences s'est montrée aussi ironique que les autres à l'égard des prophètes. Toutefois, si l'on se risque à raisonner ici par analogie, les précédents historiques sont encourageants. Que l'on songe à l'idée que les hommes les plus cultivés de l'Europe, au xve siècle, se faisaient de la nature physique : si on la compare à l'idée que quelques générations de savants en ont construite pour nous, si l'on tient compte enfin, non seulement du chemin parcouru, mais des obstacles formidables qui, dès les premiers pas, barraient la route, on est irrésistiblement tenté de croire avec Descartes, avec les philosophes du xviiie siècle, avec Auguste Comte, que dans notre société, l'effort scientifique finira par être victorieux. Il serait permis d'espérer que, dans quelques siècles, les sciences auront établi une représentation objective de la nature morale qui sera à la nôtre ce que notre physique est à celle d'Albert le Grand et de saint Thomas. Mais cette comparaison même, si elle est exacte, nous fait comprendre combien il serait vain de vouloir imaginer par avance ce que cette représentation pourra être.

CHAPITRE VII

LA MORALE NATURELLE

I

La recherche scientifique consiste non à « fonder » la morale, mais à analyser la réalité morale donnée. — Sa première démarche est de reconnaître que cette réalité, quoique familière, n'en est pas moins ignorée.

A l'ancienne division de la morale en théorique et pratique, une conception plus conforme aux analogies scientifiques tend à substituer, d'une part, la science ou le groupe de sciences dont l'objet est la réalité sociale, d'autre part l'art rationnel fondé sur cette science. Cette substitution commence à peine à s'effectuer. Elle ne peut avancer que lentement. Il est à présumer que, longtemps encore, les progrès qu'elle fera, loin de désarmer les résistances, auront plutôt pour effet de les rendre plus vives. Nous n'ignorons pas non plus que les obstacles les plus importants, pour une période qui sera sans doute encore longue, seront ceux que nous portons pour ainsi dire en nous-mêmes. Des habitudes invétérées de sentiment et de pensée, mille liens insensibles par lesquels nous tenons encore à un passé que nous croyons aboli, font que, bon gré mal gré, nous versons toujours notre vin nouveau dans les vieilles outres, et nos conceptions neuves dans les anciens cadres. Il y a là des conditions presque organiques qui s'imposent à l'évolution des idées et des métho-

des : nul effort de réflexion ne peut nous y soustraire. Pourtant, nous savons aussi que lorsque nous avons une idée nette d'une évolution de ce genre, c'est qu'elle est presque achevée, ou, du moins, que le terme n'en est plus très éloigné. Pour aider à la transition, pour la rendre moins pénible et moins rude, il nous est loisible, et en même temps utile, de nous représenter par avance les conséquences les plus immédiates que déterminera la nouvelle attitude mentale, quand elle sera ferme et universellement adoptée. La vue anticipée de ces conséquences peut nous épargner quelques-unes des conciliations imparfaites, quelques-uns des compromis intenables, et, par suite, des conflits qui marquent chacune des étapes.

En premier lieu, il ne saurait plus être question pour les philosophes, de « fonder » la morale. Cette prétention excessive, mais en un certain sens respectable, puisqu'elle provenait d'un besoin de rationaliser l'action, a toujours été illusoire. La morale n'a pas plus besoin d'être « fondée » que la « nature » au sens physique du mot. Toutes deux ont une existence de fait, qui s'impose à chaque sujet individuel, et qui ne lui permet pas de douter de leur objectivité.

Pour ce qui est de la nature physique, cela est trop clair. Pour la « nature » sociale, en peut-on douter davantage ? A un individu normal, vivant dans une société quelle qu'elle soit, dans la nôtre par exemple, une réalité sociale s'impose, qui lui préexistait et qui lui survivra. Il n'en connaît ni l'origine, ni la structure. Obligations, interdictions, mœurs, lois, usages même et convenances, il lui faut se conformer à toutes ces prescriptions, sous peine de sanctions diverses, tantôt extérieures, tantôt intimes, plus ou moins déterminées, plus ou moins diffuses, mais qui se font sentir de la façon la plus incontestable par les effets qu'elles produisent et par l'intimidation qu'elles

exercent. Libre aux philosophes de concevoir une métaphysique des mœurs, comme ils conçoivent une métaphysique de la nature. Mais, de même qu'il ne se trouve plus aujourd'hui de métaphysicien pour confondre sa spéculation avec l'œuvre de la science proprement dite, qui se borne patiemment, et avec une humilité glorieuse, à étudier les phénomènes donnés et leurs lois; de même, la métamorale, si elle subsiste, devra désormais se distinguer de la science, ou plutôt du groupe complexe de sciences qui se proposent l'étude positive de la réalité sociale. Cette réalité n'est pas plus que l'autre à « construire », ni à « fonder ». Elle est simplement, comme l'autre, à observer, à analyser et à ramener à des lois.

Cette assimilation de la « nature sociale » à la « nature physique » entraîne à son tour d'autres conséquences. Elles peuvent surprendre d'abord, mais, si l'on a admis le principe, il est difficile de les rejeter. Par exemple, dans les sciences physiques et naturelles, une pratique déjà longue de la méthode expérimentale a accoutumé les savants à s'avouer leur ignorance *a priori*. Étant donné un corps récemment découvert, quelles en sont les propriétés physiques, chimiques, thérapeutiques, etc.? Nous pouvons faire à ce sujet des hypothèses : il est même nécessaire que nous en fassions, pour servir de point de départ aux expériences. Mais personne ne doute que la vérification ne soit indispensable, et que seules les expériences ne décident en dernier ressort : que de fois les hypothèses les plus vraisemblables n'ont-elles pas été démenties par le fait!

Avons-nous de même, à l'égard de la réalité sociale, la conviction bien assurée, passée pour ainsi dire à l'état d'axiome, qu'avant de l'étudier scientifiquement, nous l'ignorons? — Certainement non. — Par quelle raison expliquer cette différence d'attitude en présence d'une

réalité dont la science ne semble pas plus nous être infuse dans ce second cas que dans le premier? — De raison objective, il n'y en a point. La cause principale de cette différence doit être cherchée en nous. Notre science de la réalité sociale est loin d'être aussi avancée que celle du monde physique. Or, en vertu d'une loi constante du développement de notre savoir, le manque d'une science positive d'une portion déterminée de la réalité est d'autant moins senti qu'il est plus grand. Sans paradoxe, il faut qu'une science existe depuis assez longtemps, qu'elle ait obtenu des résultats incontestés, qu'elle soit presque universellement admise, pour que l'objet en soit conçu comme une réalité que nous ignorons à peu près entièrement, et qui doit faire la matière de recherches méthodiques, longues et patientes. Jusque-là, l'ignorance s'ignore elle-même. La place de la science absente est occupée par des représentations préscientifiques, par des constructions et des systèmes où l'imagination et l'entendement trouvent une égale satisfaction. Tout « s'explique », sans difficulté insurmontable, par des principes généraux et abstraits. Il en a été longtemps ainsi pour la réalité physique. Nous touchons au moment où il va cesser d'en être ainsi pour la réalité sociale.

Toutefois cet aveu, ou, pour mieux dire, cette constatation de notre ignorance, qui est inséparable de l'attitude scientifique, n'est pas encore acceptée unanimement. On hésite à reconnaître que la réalité morale est inconnue de nous avant que la recherche scientifique s'y applique. Cette résistance tient surtout, nous le savons, à la confusion des idées courantes touchant la théorie et la pratique en morale, confusion qui a été favorisée et entretenue jusqu'à présent par les philosophes. Ils ont eu, de bonne foi, la double prétention de construire la science de la morale et d'enseigner la morale pratique ; et ils ont cru

fonder leurs prescriptions sur leur science. Mais ils sont tombés ici dans une illusion commune, produite par le double sens du mot « savoir ». Sans doute, il est vrai que tout individu normal et adulte, qui fait partie d'une société plus ou moins civilisée, « sait » ce qu'il doit faire et ne pas faire, « connaît » ce que la morale lui commande et ce qu'elle lui interdit. C'est un effet naturel, inévitable, de l'éducation qu'il a reçue sous diverses formes, et de la pression sociale qui s'exerce sur lui d'une façon constante. Mais ce « savoir » de la conscience morale, qui ne doit rien à la réflexion, n'a rien de commun non plus avec la science. Si chacun, dans notre société, « sait » ce qu'il a à faire au point de vue moral, c'est dans le sens où l'on dit que tout Français est censé « connaître » la loi ; ou, pour emprunter une comparaison à Darwin, un peu comme le chien d'arrêt « sait » qu'il doit arrêter.

Instinct, dressage, éducation, conformisme social, de quelque nom qu'on appelle la « connaissance » dont il s'agit, elle se rapporte uniquement à la pratique, et elle est aussi éloignée que possible de ce que nous appelons science, ou savoir théorique. Le sociologue qui établit d'où vient la loi, dans quelles conditions le législateur l'a faite, sous l'empire de quelles croyances, de quelles idées, de quels sentiments, par respect ou imitation de quels antécédents, quelle en est, en un mot, la filiation historique et la place dans l'ensemble du système juridique, a la science de cette loi : le Français ordinaire ne l'a pas. De même pour la morale. Chacun est censé connaître ce qu'elle ordonne. Personne n'argue jamais de son ignorance, quand il a commis un acte que la conscience des autres et sa propre conscience considèrent comme répréhensible ou coupable. Mais, si l'on considère les ordres et les interdictions de la conscience comme un objet de

science, nous ne pouvons pas plus en rendre compte que des lois civiles, sans une longue étude préalable. Pour n'être pas sentie, cette ignorance n'en est pas moins réelle. Et précisément parce qu'elle n'est point sentie, nous avons peine à en convenir. Il faut, pour que nous nous persuadions qu'elle existe, qu'elle cesse d'être totale. Il faut que la science établisse peu à peu que si nous regardons telle façon d'agir comme obligatoire et telle autre comme criminelle, c'est, le plus souvent, en vertu de croyances dont nous avons perdu jusqu'au souvenir, et qui subsistent sous la forme de traditions impérieuses et de sentiments collectifs énergiques. Nous concevons alors que les ordres de la conscience, qui sont si clairs pour nous en tant qu'ordres, ne le sont plus du tout en tant que faits sociaux.

Ici encore, la comparaison entre la religion et la morale est instructive. Les Australiens connaissent admirablement les rites, cérémonies et pratiques de leur religion si compliquée : il serait ridicule de leur en attribuer la science. Mais cette science qu'il leur est impossible même de concevoir, les sociologues l'établissent. Pareillement, les Chinois savent jusque dans le plus petit détail ce que le culte des ancêtres exige d'eux dans chaque circonstance de la vie ; mais ils n'en ont pas la science, et cette science qui leur manque, un savant européen nous la donne. Ce qui est vrai de la conscience religieuse ne l'est pas moins de la conscience morale. Autre chose est d'en connaître pratiquement les ordres, autre chose d'en posséder la science. Mais, dira-t-on, ce que la conscience morale nous prescrit spontanément, les philosophes le légitiment en remontant au principe rationnel des impératifs ; c'est justement là ce qu'on appelle « fonder » la morale. — Il est vrai ; mais de la même façon qu'ils ont fondé la religion naturelle, c'est-à-dire en essayant de justifier par une

déduction rationnelle des croyances dont l'origine est aussi peu rationnelle que possible. La science des religions fait comprendre aujourd'hui d'où proviennent le « Dieu » et l' « âme » des philosophies religieuses et spiritualistes. La science des mœurs montrera bientôt de même l'origine de ce que les philosophes appellent la « raison pratique ». Dans un cas comme dans l'autre, la prétendue « légitimation » reste purement dialectique. L'intérêt en demeure néanmoins considérable, car cet effort pour « fonder » rationnellement la morale signifie que la réflexion s'y applique, qu'elle est prête à subir un travail de systématisation, et à devenir, quand les circonstances s'y prêteront, un objet d'étude désintéressée et scientifique.

II

La morale d'une société donnée, à une époque donnée, est déterminée par l'ensemble de ses conditions, au point de vue statique et dynamique. — Postulats finalistes sous-jacents aux conceptions courantes sur le *consensus* social. — Critique de l'idée philosophique de « morale naturelle ». — Toutes les morales existantes sont naturelles. — Comparaison de la morale naturelle avec la religion naturelle. — L'anthropocentrisme moral, dernière forme de l'anthropocentrisme physique et mental.

Parmi les conséquences qu'entraîne cette nouvelle conception, il en est une que nous trouvons particulièrement pénible, surtout pour des raisons sentimentales; c'est la nécessité où nous nous trouvons placés d'envisager la même morale (c'est-à-dire le même ensemble d'obligations, prescriptions et défenses) à deux points de vue tout à fait différents, selon que nous la considérons du dedans ou du dehors, selon que nous nous sentons soumis à ses impératifs, ou que nous les regardons comme des faits sociaux, objets de science. Du premier point de vue,

l'excellence de cet ensemble de prescriptions ne fait pas question. Il nous présente un idéal de bonté, de sainteté, de justice et d'amour, auquel nous savons trop que nous ne pouvons pas atteindre. Aussi la plupart des hommes se représentent-ils les lois morales comme les ordres de Dieu même, ou ne croient-ils pas pouvoir s'y conformer sans le secours de sa grâce. Bref, la représentation de l'idéal moral provoque des sentiments de vénération et d'adoration tels que toute possibilité de critique se trouve exclue d'avance. La conscience morale se repose sur son propre impératif comme sur un absolu. Du point de vue du dehors, ou de la science, l'ensemble des prescriptions morales ne nous apparaît plus avec les mêmes caractères. Nous ne les jugeons plus *a priori* les meilleures possible, ni sacrées, ni divines. Nous les prenons pour solidaires, en fait, de l'ensemble des autres séries concomitantes de phénomènes sociaux. Les sentiments moraux, les pratiques morales d'une société donnée sont nécessairement liées, pour le savant, aux croyances religieuses, à l'état économique et politique, aux acquisitions intellectuelles, aux conditions climatériques et géographiques, et par conséquent aussi, au passé de cette société; et, comme ils ont évolué jusqu'à présent en fonction de ces séries, ils sont destinés à évoluer de même dans l'avenir. Cette vue générale, conséquence immédiate de la conception scientifique, se trouve constamment vérifiée par l'emploi de la méthode comparative. Elle s'applique à notre propre morale comme à toutes les autres.

Celle-ci (de même que toute autre) ne nous apparaîtra plus comme une représentation idéale de l'activité parfaite et de l'excellence morale. Nous avouerons qu'elle est, à un moment donné, précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être. Nous reconnaîtrons ici un cas d'application du *principe des conditions d'existence*, que le

progrès du savoir positif substitue partout à la considération métaphysique de la finalité. De même que toute espèce viable vit, tant qu'elle peut résister à l'ensemble des conditions qui la menacent, même quand ses organes sont manifestement imparfaits ou dégénérés, même quand leur adaptation à la fin qu'ils doivent atteindre nous semble très médiocre; de même, toute société viable se maintient, tant qu'elle n'est pas englobée ou détruite par une autre plus puissante ; et elle se maintient avec sa morale propre, fonction de ses conditions d'existence, et qui est précisément ce que ces conditions exigent qu'elle soit. Quelles sont ces conditions et leurs conséquences dans un cas donné, nous ne pouvons le deviner *a priori*, en nous fondant sur des principes d'économie, de moindre action, de finalité, etc., mais nous devons le chercher dans l'étude des faits.

La propagation d'un grand nombre d'espèces animales et végétales est assurée par le moyen d'une quantité immense de millions de germes qui périssent presque tous, tandis que quelques-uns seulement évoluent et parviennent à maturité : procédé d'une prodigalité effroyable, et qui devrait choquer notre sentiment de l'adaptation raisonnable des moyens à la fin, si nous n'avions pas une attitude d'admiration préconçue à l'égard de ce que la nature nous présente. Pareillement, les sociétés humaines se maintiennent, et c'est un fait naturel : mais l'ordre social qui s'y perpétue (et dont la morale est un des facteurs essentiels), y est peut-être obtenu par un égal dédain de ce que nous appelons économie et finalité. Peut-être y a-t-il là aussi une prodigalité énorme, une dépense injustifiable (du moins pour notre raison) de souffrances, de misères, de douleurs physiques et morales, un sacrifice, qui se renouvelle à chaque génération, de l'immense majorité des individus au fonctionnement de l'ensemble

social. A tout le moins, jusqu'à preuve du contraire, rien ne nous autorise à penser qu'il n'en est pas ainsi. Car, dès que nous concevons la réalité sociale comme faisant partie de la nature, nous devons la concevoir comme régie par les lois générales de cette nature, et tout d'abord par le principe des conditions d'existence. Or ce principe n'implique nullement la « raison du meilleur », qui servait à Socrate et aux anciens pour comprendre la nature physique, comme elle sert encore aux modernes pour comprendre la nature morale. Il exprime au contraire que tous les êtres et systèmes d'êtres compatibles avec l'ensemble de leurs conditions, internes et externes, se conservent aussi longtemps que cette compatibilité dure, et si grandes que soient, à nos yeux, leurs imperfections. Les sociétés humaines ne font point exception, ni, en particulier, les croyances, sentiments, et prescriptions morales qui dominent dans chacune de ces sociétés.

Il suit de là que l'idée d'une « morale naturelle » doit faire place à l'idée que toutes les morales existantes sont naturelles. Elles le sont toutes au même titre, quel que soit le rang que chacune occupe dans une classification établie par nous. La morale des sociétés australiennes est aussi naturelle que celle de la Chine, la morale chinoise aussi naturelle que celle de l'Europe et de l'Amérique : chacune est précisément ce qu'elle pouvait être d'après l'ensemble des conditions données. Nous sommes habitués à entendre « morale naturelle » dans un sens différent. Ce mot signifie pour nous que toute conscience humaine reçoit, par cela seul qu'elle est humaine, une lumière spéciale qui lui découvre la distinction du bien et du mal. Prêts à admettre (comme les faits d'ailleurs nous y contraignent) que cette lumière peut être obscurcie de mille manières, et presque entièrement, dans les sociétés sauvages, corrompues ou dégénérées, nous n'en sommes pas

moins persuadés qu'il suffirait d'enlever ce qui l'offusque pour qu'elle recommençât à briller. En un mot, nous croyons que l'homme est naturellement moral, au même titre qu'il est naturellement raisonnable. Cette croyance est au fond des doctrines philosophiques qui étudient la « raison pratique ». Mais elle repose elle-même sur une confusion d'idées. Sans doute, l'homme est naturellement moral, si l'on entend par là que l'homme vit partout en société, et que dans toute société il y a des « mœurs », des usages qui s'imposent, des obligations, des tabous. Mais on ne fait ainsi que constater un fait qui se vérifie dans tous les temps et dans tous les lieux. Et cela n'équivaut nullement à dire que la moralité est naturelle à l'homme, si l'on entend par cette formule qu'il y a dans sa conscience une révélation plus ou moins nette d'un ordre moral, par une sorte de privilège attaché à sa qualité d'être raisonnable ou responsable.

Cette idée d'une « morale naturelle », proche voisine du « droit naturel », est peut-être ce qui s'oppose le plus opiniâtrément en nous à la nécessité d'admettre que les morales, comme les institutions, comme les langues, se sont produites, établies, et maintenues en vertu de lois sociologiques purement « naturelles » (en prenant ici le mot dans le sens de physiques), et doivent être étudiées comme telles. Pour remonter aux raisons les plus profondes de cette résistance, on peut rapprocher la prétendue « morale naturelle » de la « religion naturelle » avec qui elle a les plus étroites affinités. Que de bons et généreux esprits, depuis le XVIIIe siècle, se sont complu à distinguer la religion d'avec les religions ! Aux religions historiques, à la diversité, à l'étrangeté, à l'horreur de leurs dogmes, de leurs mythes, de leurs cultes, on opposait la religion naturelle, née spontanément de l'âme humaine, raisonnable par conséquent et bienfaisante, aussi simple que

les autres étaient compliquées, aussi logique qu'elles étaient absurdes, aussi pacifique qu'elles étaient sanguinaires, aussi tolérante qu'elles étaient jalouses, aussi une qu'elles étaient divisées. Voltaire croyait vraiment à cette religion naturelle. Selon lui, elle avait, sur toutes les autres, l'avantage d'une plus haute antiquité. Celles-ci n'en étaient que des déformations, destinées à disparaître le jour où l'humanité, devenue majeure, n'écouterait plus que la voix de la raison.

Cette conception a enchanté beaucoup d'esprits, et nous voyons aisément pourquoi. Elle leur permettait de se détacher sans remords des religions positives auxquelles ils avaient cessé de croire, et de conserver néanmoins une religiosité très vive, à laquelle la « religion naturelle » fournissait un aliment suffisant. Elle rendait compte de la diversité des religions positives par des circonstances historiques particulières, et de l'unité de la religion naturelle par une disposition (pour ne pas dire une révélation) essentielle à l'humanité.

Pourquoi cette explication séduisante n'ose-t-elle plus se produire aujourd'hui? Parce qu'en réalité elle n'expliquait rien, parce que la prétendue « religion naturelle » n'était nullement ce que pensaient ses partisans. Loin de représenter l'essence des éléments communs à toute religion humaine, elle était un produit très spécial de la pensée philosophique (c'est-à-dire réfléchie) dans une petite partie de l'humanité, à une époque fort peu religieuse. Elle n'était, en fait, que le monothéisme européen des siècles précédents, réduit à la forme pâle et abstraite d'un déisme rationaliste. Chaque progrès fait par l'étude positive des religions des sociétés inférieures a rendu plus évident le désaccord entre les faits et l'hypothèse de l'universalité de la religion naturelle. Cette étude ne contredit sans doute pas l'assertion que

dans toutes les sociétés humaines passées et présentes on constate des phénomènes auxquels convient le nom de « religieux ». Mais parmi ces phénomènes constants on ne trouve certainement pas, comme le croyaient les philosophes du XVIII[e] siècle, la croyance à un « sage auteur du monde », ni l'idée d'une « Providence » et d'un « Dieu rémunérateur et vengeur ». S'il est possible de dégager les éléments permanents des religions humaines, ce n'est pas par une analyse idéologique *a priori* que nous y parviendrons jamais, mais bien par l'étude attentive, *a posteriori*, de ce que ces religions ont été en effet, dans les sociétés les plus diverses dont nous puissions obtenir une connaissance suffisamment exacte.

Ces réflexions ne s'appliquent pas moins bien à la « morale naturelle », si voisine d'ailleurs de la « religion naturelle » que le déisme du XVIII[e] siècle les comprenait toutes deux à peu près indistinctement. Ceux qui s'étaient attachés avec empressement à l'idée d'une religion naturelle, naissant de la raison et du cœur de l'homme, ne le faisaient point pour avoir constaté, par une étude scientifique, l'universalité des croyances dont se composait, à leurs yeux, cette religion, mais parce qu'ils ne pouvaient concevoir la nature humaine dénuée de ces croyances. Nous ne voyons plus là, aujourd'hui, qu'une expression de leurs propres besoins religieux. De même, ceux qui restent fidèles à l'idée d'une « morale naturelle », ne s'y attachent pas pour avoir constaté en fait que les hommes font partout la distinction du juste et de l'injuste, et connaissent partout les principes de cette morale, mais parce qu'ils ne peuvent concevoir la nature humaine dépouillée de ce qui en est, selon eux, le plus essentiel attribut. Mais c'est encore là une expression de la ferveur de leur foi morale. Scientifiquement, il est aussi vain d'opposer la morale aux morales, que la religion aux reli-

gions. Cette distinction peut être intéressante, comme symptôme d'un effort des consciences pour se dégager de ce qu'il y a d'accidentel dans leurs mœurs comme dans leurs croyances; mais elle ne nous instruit nullement, et ne saurait nous dispenser de chercher, dans l'étude des faits, et là seulement, quels sont les éléments constants dans les mœurs des diverses portions de l'humanité présente et passée.

Au fond, de même que l'idée de religion naturelle, bien qu'opposée par les philosophes du XVIIIe siècle à l'idée de religion révélée, n'est pourtant que cette même idée sous une forme un peu différente, une révélation laïcisée, si l'on ose dire; de même l'idée d'une « morale naturelle », sous une forme philosophique, demeure une conception essentiellement religieuse. La « nature » qui éclaire l'homme sur la distinction du bien et du mal, et qui en fait ainsi un être moral, seul parmi tous les autres, est encore une façon de « Providence », laïcisée elle aussi. Ce postulat optimiste est reconnaissable chez Hume comme chez les philosophes français; et il se concilie aussi bien avec leur empirisme qu'avec le rationalisme de Leibniz. Car il a lui-même son origine dans un instinct contre lequel aucun de ces philosophes ne s'est mis en défiance. C'est l'instinct de ce qu'on peut appeler l' « anthropocentrisme moral », plus profond et plus difficile à combattre que l'anthropocentrisme physique, bien que d'origine et d'essence analogues. C'est le besoin spontané de disposer les faits et les lois du monde moral autour de la conscience humaine comme centre, et de les expliquer par elle ; et l'on y cède avec une complaisance si immédiate, que l'on ne se doute pas que l'on y a cédé, ni même qu'il existe.

On sait quels efforts il a fallu pour convaincre l'homme qu'il n'était pas situé au centre du monde physique. La

conception astronomique de Copernic, de Kepler, de Galilée a dû, pour s'imposer, triompher d'une résistance opiniâtre : des théories anciennes et respectées, des croyances religieuses, des habitudes d'esprit et des sentiments invétérés se trouvaient coalisés contre cet ennemi commun. Elle a fini cependant par l'emporter ; mais cette grande révolution intellectuelle, qui date de près de trois siècles, n'a pas eu jusqu'ici, surtout au point de vue moral, les conséquences lointaines et profondes que l'on pouvait en attendre. Certes, elle a rendu possibles les merveilleux progrès de la mécanique céleste, et, par contrecoup, elle a contribué plus ou moins indirectement à ceux des autres sciences physiques. Elle n'a sans doute pas été sans influence sur l'apparition des théories transformistes, qui, à leur tour, ont porté un coup sensible à l'anthropocentrisme. Pourtant celui-ci subsiste toujours. Les religions et les morales des peuples les plus avancés au point de vue intellectuel, qui le prennent pour accordé, ne paraissent pas avoir perdu beaucoup de leur empire.

Comment la substitution du monde céleste de Newton à celui de Ptolémée, du monde des espèces de Darwin à celui de Cuvier n'a-t-elle pas eu, jusqu'à présent, d'action énergiquement dissolvante sur des dogmes qui appartiennent à un système d'idées tout différent ? — C'est que les découvertes scientifiques modernes ne ruinent l'anthropocentrisme qu'au point de vue physique, ou pour mieux dire, spatial. Que l'homme occupe le centre du monde, ou qu'il se voie isolé sur un grain de poussière dans l'espace illimité, la différence des deux conceptions, qui paraît d'abord capitale, ne tarde pas à s'atténuer, principalement sous l'influence de deux réflexions. D'abord, notre imagination est seule mise en branle et frappée par la représentation d'un espace qu'elle ne peut jamais embrasser tout entier. Pour l'entendement, l'espace ne présente que

des rapports, qui lui deviennent vite familiers par la considération des infinis de différents ordres. Aucune quantité n'est ni grande ni petite par elle-même, mais seulement par comparaison avec une unité arbitrairement fixée. Mais surtout, si nous sommes perdus dans un canton isolé de l'univers, nous savons que nous le sommes, nous mesurons notre distance au soleil, et la distance de notre soleil à beaucoup d'autres; d'où il suit que si le fait humilie notre orgueil, la connaissance de ce même fait le relève. Peu importe la place que nous occupons matériellement dans le monde, s'il se dispose toujours autour de notre raison. Des considérations du même genre arrêtent les effets qui pourraient sortir des théories transformistes.

C'est ainsi que l'anthropocentrisme a pu subsister, et qu'il a subsisté en effet, en prenant non plus la terre, mais la raison humaine pour le centre du monde, c'est-à-dire en se modifiant de façon à devenir un anthropocentrisme spirituel. De là l'importance croissante de l'idée d'un ordre moral, dont la conscience de l'homme, seul doué de raison et de liberté, est à la fois le principe et la raison d'être. Cette conscience apparaît de plus en plus comme le centre auquel se rapporte et par lequel s'explique toute la riche diversité des phénomènes naturels, et spécialement, des faits moraux. C'est donc toujours, au fond, la même attitude mentale, c'est toujours la même conception anthropocentrique, finaliste, religieuse (ces termes sont tels que le passage de l'un à l'autre se fait insensiblement), qui se rend la réalité intelligible en l'imaginant faite et organisée en vue de l'homme. Sans doute, il a fallu abandonner cette explication de la nature physique, sous la pression de la science positive qui en a montré la fausseté; mais l'homme n'en est pas moins resté le centre moral de l'univers.

La lutte contre l'anthropocentrisme est donc loin d'être achevée; ses positions les plus fortes ne sont pas entamées. Il n'a perdu, pour ainsi dire, qu'une enceinte extérieure. Il reste une citadelle qui sera beaucoup plus difficile à emporter. Le siège en est commencé cependant, par les sciences sociologiques, qui ont entrepris d'étudier la réalité sociale au même titre que la réalité physique, et qui, au lieu de partir de la conscience morale comme d'une sorte de révélation naturelle, analysent les morales existantes comme les sciences naturelles analysent les corps. Mais cette tâche est beaucoup plus complexe, beaucoup plus ardue, que celle des Copernic et des Galilée, et la résistance que les savants rencontreront sera encore plus obstinée.

Renoncer à l'anthropocentrisme moral, en effet, ce sera renoncer définitivement aux postulats finalistes et religieux, et faire rentrer la science des choses morales ou sociales dans le droit commun des sciences de la nature. La série des phénomènes moraux présentés par une société donnée n'aura plus un caractère unique entre toutes les séries de phénomènes (juridiques, politiques, économiques, religieux, intellectuels, et autres), qui se produisent simultanément dans cette société. Elle sera conçue comme relative à eux, de même qu'ils sont relatifs à elle. Elle sera « naturelle » dans le même sens que les autres. Du point de vue religieux, la conscience pourra toujours s'apparaître à elle-même comme « législatrice universelle dans le règne des fins », « membre de la cité céleste », « sujet dans le royaume de Dieu ». Mais la science, placée à un point de vue tout différent, loin de ramener l'ensemble de la réalité sociale à la conscience comme à son centre, rendra compte au contraire de chaque conscience morale par l'ensemble de la réalité sociale dont cette conscience fait partie, et dont elle est à la fois une expression et une fonction.

III

Nécessité d'étudier désormais les morales, passées ou existantes, au moyen de la méthode comparative. — Impossibilité de les ramener à notre propre conscience prise pour type.

Les conséquences de cette introduction de la méthode scientifique ne modifient pas seulement le caractère de la spéculation morale : elles en déplacent l'axe et le centre de gravité. Ce qui servait de principe d'explication, la conscience morale, devient au contraire l'objet de l'investigation scientifique. Au lieu de spéculer sur l'homme, être naturellement moral, il s'agit de voir comment l'ensemble des prescriptions, obligations et défenses, qui constitue la morale d'une société donnée, s'est formé en fonction des autres séries de phénomènes sociaux. Dès lors, nous n'avons plus le droit d'affirmer, sous la diversité réelle des morales existantes ou passées, l'existence d'une racine ou origine morale commune à toutes. Ou du moins, si nous faisons cette hypothèse, — et il nous est permis de la faire, à condition de la soumettre à l'épreuve des faits, comme toute hypothèse scientifique, — il nous reste à rechercher quels sont les éléments constants de toutes les morales humaines. Nous ne pouvons déterminer à l'avance quels ils sont, ni surtout nous fonder sur cette détermination préalable pour considérer telle ou telle morale donnée comme un type aberrant, comme une déformation plus ou moins grave de la morale originelle Ce serait revenir à l'idée de la « morale naturelle », à qui nous avons dû refuser un caractère scientifique, et où nous avons reconnu une expression de l'anthropocentrisme métaphysique et religieux.

L'usage légitime de cette hypothèse nous est montré par

l'emploi qui en est fait dans les autres sciences sociales. La science comparée des religions, des arts, du droit, des institutions en général, des langues, tend à montrer que, dans des sociétés qui ont évolué, à ce qu'il semble, indépendamment les unes des autres, le processus de développement a présenté souvent des analogies frappantes. Celles-ci sont si précises, parfois jusque dans le plus petit détail, si régulières dans la succession uniforme des phases, qu'on ne saurait les considérer comme fortuites. Il faut donc admettre que, dans les différentes sociétés, les institutions évoluent suivant les mêmes lois psychologiques et sociologiques. C'est en cela que consiste l'hypothèse dont il s'agit. Mais il ne faut la prendre que comme « heuristique », et non comme explicative.

Au lieu de construire *a priori* un homme supposé primitif, au lieu de déterminer par une induction rétrospective et hasardeuse, ses fonctions sensibles, intellectuelles et morales, nous devons considérer au contraire que c'est là un schème, utile sans doute, mais un schème *vide*. Il ne peut être rempli que par l'analyse et par la comparaison des différents processus de développement social qui se sont produits réellement ; analyse et comparaison qui nous mettront en état de séparer ce qui est commun de ce qui ne l'est pas. L'étude comparée des religions, par exemple, particulièrement des religions des peuples peu civilisés, convainc bientôt le savant que toute la pénétration psychologique, toute la subtilité dialectique imaginables, réduites à elles-mêmes, ne sauraient reproduire l'état mental dont ces religions sont les témoins irrécusables. Les hommes qui ont cru ou qui croient encore à ces mythes, qui ont organisé ces cultes et pratiqué ces rites, avaient des façons de se représenter les objets, de grouper leurs représentations, d'imaginer, de classer les êtres, de tirer des conséquences, éprouvaient des émotions collec-

tives si profondément différentes des nôtres, que nous avons une peine extrême à les restituer, même par le plus grand effort de souplesse intellectuelle dont nous soyons capables. Il y a là une logique, une symbolique, toute une vie mentale que nous ne pouvons lire à livre ouvert en la rapportant simplement à la nôtre. Il nous faut la déchiffrer péniblement, en nous dégageant le plus possible de nos propres habitudes mentales. Ou plutôt le problème, considéré dans sa totalité, s'énonce ainsi : étant admis, par hypothèse, que le processus de développement des sociétés humaines obéit partout aux mêmes lois, retrouver les stades intermédiaires que les religions, les institutions, les arts des sociétés plus élevées ont dû traverser, pour arriver à leur état présent.

Dans le cas particulier de la morale, nous ne devons donc pas non plus faire usage de notre conscience actuelle pour comprendre ou pour éclairer ce qu'a pu être la conscience dans les sociétés primitives. Nous ne pouvons même pas poser *a priori* qu'elles aient connu un équivalent de notre conscience morale individuelle, qui est capable d'affirmer son initiative et son indépendance, soit en s'opposant aux règles généralement acceptées, soit même en s'y conformant par une décision réfléchie. Ici encore, une méthode précisément opposée s'impose au savant. Il devra essayer de déterminer ce qui, pour les membres d'une société de ce genre, est ordonné ou interdit, comment les obligations ou les défenses se manifestent, quelles en sont les sanctions sous forme d'expiation, de châtiment ou de remords, et surtout de quelles croyances et de quelles représentations ces obligations et défenses sont solidaires. Il ne devra pas transporter dans ce passé reculé la distinction nette, évidemment plus récente, entre ce qui est religieux, juridique, ou purement moral. Enfin, pour poser le problème général dans toute sa com-

plexité, il devra essayer de déterminer, autant qu'il le pourra, les stades par lesquels la coutume et le *tabou* du sauvage deviennent peu à peu la *loi*, dans les textes à la fois religieux et juridiques, tels que le Pentateuque, et aboutissent à l'impératif catégorique du philosophe, expression abstraite de la conscience morale d'aujourd'hui, qui se prend pour rationnelle.

Il faut avouer que nous sommes encore extrêmement loin de pouvoir résoudre ce problème, ou même d'en posséder les données positives indispensables. Dans cette série de phénomènes sociaux, plus peut-être que dans toute autre, nous ignorons presque tout, et nous commençons à peine à nous apercevoir de notre ignorance. Notre conscience morale, si nous la considérons objectivement, est pour nous un mystère, ou plutôt un ensemble de mystères actuellement indéchiffrables. Elle nous présente comme obligatoires ou comme interdites des manières d'agir dont les raisons, croyances disparues depuis de longs siècles, sont presque aussi insaisissables pour nous que les globules du sang du mammouth dont on retrouve aujourd'hui le squelette. Nous savons qu'il s'y trouve des éléments de provenance et d'âge très divers, des éléments germaniques, chrétiens, classiques, préclassiques et préhistoriques, peut-être même préhumains. Nous n'ignorons plus que la stratification de ces apports successifs n'est peut-être pas plus régulière que la disposition des couches géologiques dans une région souvent bouleversée. Et pourtant, comme notre conscience morale est impérative, et que nous nous sentons soumis à ses ordres, non seulement nous ne la trouvons pas obscure, (puisqu'elle nous commande clairement), mais nous la prenons pour la conscience morale universelle, éternelle, pour la conscience morale absolue et en soi.

La spéculation morale a eu longtemps pour objet de

faire voir que cette prétention spontanée et naïve était fondée en raison ; elle invoquait la « nature » privilégiée de l'âme humaine, fille de Dieu, divine elle-même. La spéculation morale scientifique, plus modeste, ne se proposera, pendant longtemps sans doute, que des problèmes beaucoup plus spéciaux, et historiquement définis. D'où provient telle obligation, telle interdiction qui se retrouve dans plusieurs sociétés distinctes ? Quel a été le sens de la responsabilité individuelle, soit pénale, soit civile, quand elle est apparue ? Par quelles formes a passé la propriété de la terre, des biens meubles, des esclaves ? Quelle a été la succession des formes du mariage, de la famille ? — Mais, dira-t-on peut-être, ce n'est pas là de la spéculation morale : c'est de la sociologie. — Il est vrai, mais quelle spéculation morale scientifique peut-il y avoir désormais, sinon l'étude comparée des morales existantes ou ayant existé ?

Enfin, en devenant œuvre scientifique, la spéculation morale devient du même coup œuvre collective. Auparavant, elle produisait des systèmes, dont chacun était dû au génie individuel et aux facultés organisatrices d'un philosophe, qui en découvrait les principes, en dessinait l'ensemble, et quelquefois même en achevait le détail. La spéculation morale, sous sa forme scientifique, suggère l'idée d'une compagnie de pionniers dont les efforts communs s'emploient à défricher une terre vierge. Elle sait qu'elle ne produit rien qui ne soit destiné à être complété, remanié, transformé peut-être jusqu'à devenir méconnaissable. Mais elle sait aussi que c'est là le sort commun de tous les travaux scientifiques, surtout dans la période initiale. Elle s'estime satisfaite, si elle fraye le chemin à d'autres, qui iront plus loin.

IV

Objection : les vérités morales ont été connues de tout temps. — Réponse : cette conception est inconciliable avec la solidarité réelle des différentes séries de phénomènes sociaux, qui évoluent ensemble. — En fait, la ressemblance des formules n'empêche pas une très grande diversité de leur contenu. — La justice sociale est un devenir, sinon un progrès continu. — Influence des grands changements économiques.

Buckle a soutenu, en s'appuyant sur un grand nombre de faits, que le progrès des sociétés humaines dépendait principalement de la découverte de vérités scientifiques nouvelles, et nullement de la découverte de vérités morales, attendu que celles-ci se transmettent de génération à génération et même de civilisation à civilisation, toujours semblables à elles-mêmes par leur formule, sinon dans leurs applications. Selon lui, aussi loin que l'histoire nous permette de remonter, nous trouvons des sociétés déjà en possession des principes fondamentaux de la morale, bien que fort ignorantes des sciences de la nature. Cette conception n'est pas nouvelle. Les philosophes anciens, surtout les Stoïciens, en avaient déjà fait un lieu commun. Elle est en contradiction avec ce que nous avons essayé d'établir, car elle n'est, au fond, qu'une expression un peu différente de la croyance à un droit naturel et à une morale naturelle. Nous pourrions donc, à la rigueur, la considérer comme suffisamment réfutée par ce qui précède. Toutefois, comme elle prétend s'appuyer sur l'observation, il ne sera peut-être pas inutile de la critiquer en elle-même, et d'examiner la valeur et la portée des faits qu'elle invoque.

Ces faits sont, en général, empruntés à des civilisa-

tions qui, par comparaison avec celles qui nous sont plus familières, paraissent fort reculées dans le temps, et, par suite, relativement primitives, l'Égypte, l'Assyrie, la Babylonie, (3 ou 4000 ans avant le Christ). On trouve en effet un certain nombre de textes qui témoignent, dès cette époque, d'une conscience morale déjà largement ouverte à la notion de la justice et au respect du droit d'autrui, en même temps qu'aux devoirs d'assistance et de protection pour les faibles. Mais ces civilisations, pour reculées qu'elles nous paraissent, sont déjà très complexes, très développées, remarquablement différenciées au point de vue social, et d'un type élevé en organisation. Nous ne savons absolument pas quel espace de temps les a séparées d'un état analogue à celui où nous voyons aujourd'hui les sociétés inférieures de l'Afrique, des deux Amériques et de l'Australie; mais nous ne risquons pas de nous tromper en le supposant très considérable. Les faits allégués tendraient donc à prouver que partout où les sociétés humaines parviennent à un haut degré de civilisation, les relations morales des hommes entre eux en portent le témoignage. Mais le contraire seul serait surprenant; et on peut faire la même constatation au sujet de leurs relations économiques, de leur art, de leur langue, de leur religion. C'est une conséquence immédiate de la solidarité qui unit les unes aux autres les différentes séries fondamentales de phénomènes sociaux. Sans doute, cette solidarité n'est pas toujours également manifeste, et des causes intercurrentes peuvent favoriser, ou entraver, le développement de telle ou telle série; mais, d'une façon générale, et si l'on a soin de tenir compte des perturbations qui peuvent provenir des causes les plus diverses, la loi se vérifie.

Par suite, en vertu de cette même loi, il serait de la dernière invraisemblance que dans une société de civilisa-

tion encore très basse et sauvage, la conscience morale fût déjà très différenciée, et se possédât elle-même. Comment une série sociale, et une seule, aurait elle évolué isolément jusqu'à un degré déjà élevé de complexité et de différenciation, tandis que les autres seraient demeurées à un étage de beaucoup inférieur? Comment concevoir qu'avec une mentalité trouble, ne permettant encore ni pensée abstraite ni généralisation, en l'absence d'une division du travail un peu avancée, d'un sentiment net de l'opposition possible entre l'individu et le groupe, des notions aussi délicates que celles de justice distributive et réparative, de responsabilité individuelle, et de respect du droit, puissent, je ne dis pas s'exprimer, mais seulement se former?

Le supposer serait admettre l'hypothèse d'une révélation spéciale; et c'est bien cette hypothèse que nous avons trouvée, en effet, quand nous sommes parvenus à la racine la plus profonde de l'idée de « morale naturelle ». Mais nous avons vu aussi que cette hypothèse n'est nullement confirmée par les faits. Sans doute, partout où existent des groupements humains, existent aussi entre leurs membres des relations que l'on peut qualifier de morales, c'est-à-dire qu'il s'y présente des actes permis ou défendus, en dehors de ceux (en petit nombre) qui sont indifférents, et qu'il s'y présente aussi des sentiments de blâme, d'admiration, de réprobation, d'estime, pour les auteurs de ces actes. Mais il y a fort loin de ces faits à la connaissance consciente et réfléchie de « vérités morales », et surtout de vérités comparables à celles qui jouent un si grand rôle dans les sociétés civilisées. Dans les sociétés dites primitives, la présence d'une conscience morale individuelle en possession de ces vérités, en possession d'elle-même, serait une sorte de miracle. Pour autant que nous sachions, ce miracle ne s'est réalisé nulle part.

En outre, même dans les sociétés déjà plus élevées, il ne faut pas que la ressemblance extérieure des formules nous dissimule la différence intime des « vérités morales » qu'elles expriment. Par exemple, les règles essentielles de la justice, dit-on souvent, étaient aussi bien connues de l'antiquité civilisée la plus reculée que de nos jours : *Neminem lædere ; suum cuique tribuere.* — Peut-être; mais tout ce que l'on peut en conclure légitimement, c'est que, depuis cette antiquité très reculée, le langage a permis une expression abstraite des rapports moraux essentiels. La ressemblance s'arrête là. Elle n'est que dans la généralité et dans l'abstraction de la formule. Pour qu'elle fût aussi dans sa signification, il faudrait que le sens des termes fût à peu de chose près le même dans les différentes civilisations. Or il s'en faut, et de beaucoup. Comment entendre *neminem?* A quels actes peut s'appliquer *lædere?* Dans les sociétés à demi civilisées, l'étranger n'est pas compris dans *neminem.* Le bateau jeté par la tempête sur une côte étrangère est pillé, les hommes qui le montent, égorgés ou réduits en esclavage, sans que personne y voie une infraction à la règle *neminem lædere.* De tels exemples abondent, non pas seulement dans le passé, mais chez nous, et de notre temps. La façon dont les indigènes des colonies, même civilisés, comme les Annamites, sont traités en général par les Européens, montre que les « vérités morales » souffrent une singulière éclipse hors de leur pays d'origine. — De même pour la règle *suum cuique tribuere.* Comment se définit *suum?* Dans une société où des castes existent, la justice consiste à traiter chacun selon sa caste, le brahmane en brahmane, le paria en paria ; chez un grand nombre de peuples à demi civilisés, à regarder les enfants du sexe féminin comme une charge importune, les femmes comme des bêtes de somme; dans la société féodale, à prendre le

vilain pour une matière taillable et corvéable à merci. Même dans les sociétés les plus développées, certaines applications de cette formule de la justice peuvent provoquer les protestations d'un petit nombre de consciences, tandis que les autres n'en sont point troublées. L'industriel qui juge qu'il ne gagne plus assez d'argent peut fermer d'un jour à l'autre son usine, et penser qu'il ne « fait tort à personne », puisqu'il a payé à ses ouvriers, maintenant sur le pavé, le travail fourni par eux jusqu'à ce jour. Au milieu du XIXe siècle, lors du développement rapide des manufactures en Angleterre, et de l'horrible consommation qui fut faite d'enfants et de femmes travaillant dans les usines jusqu'à seize et dix-huit heures par jour, il ne semble pas que les patrons aient eu conscience de violer la règle de la justice : *suum cuique tribuere*. Ne payaient-ils pas le salaire convenu?

Ces formules, prises abstraitement, n'ont donc pas la vertu qu'on leur attribue d'exprimer en tout temps et en tout lieu l'essence éternelle de la justice. Considérées en elles-mêmes, elles sont vides. Elles ne reçoivent leur signification et leur valeur morales que de leur contenu. Or ce contenu ne leur est pas fourni *a priori* par une sorte d'intuition naturelle, ni par une estimation immédiate de l'utilité commune. Il leur vient de la réalité sociale existante à chaque époque, et qui impose à chaque individu la façon dont il doit se conduire dans un cas donné. Elles représentent ainsi des expressions de la morale de telle ou telle société, à un certain moment, et non pas des expressions de la « vérité morale » en soi. Elles disent également à l'Égyptien contemporain des premières dynasties, à l'Assyrien du temps de Sargon, au Grec du temps de Thucydide, au baron et au prélat du XIe siècle : « Il faut être juste, il faut rendre à chacun le sien. » Mais il n'y a de commun dans ces cas, et dans

tous les autres qu'on pourrait citer, que la formule ordonnant de se conformer, en fait, à des règles définies d'action, sous peine de sanctions sociales, précises ou diffuses, qui se répercutent dans chaque conscience individuelle.

Les progrès effectifs de la justice sociale ne peuvent donc pas être attribués, comme à leur cause décisive ou même principale, à une conception préexistante de la justice dans les esprits. Sans doute, en fait, quand un progrès se réalise dans les mœurs ou dans les lois, il était déjà réclamé, exigé, depuis quelque temps, et parfois depuis fort longtemps, par un certain nombre de consciences. Mais d'où vient que ces consciences en ressentent le besoin? Ce n'est pas une conséquence nouvelle qu'elles ont tirée de la formule de la justice antérieurement connue; car pourquoi cette conséquence serait-elle aperçue à ce moment précis, et ne l'était-elle pas auparavant? La déduction n'est donc qu'apparente. Le fait réel dont elle est la manifestation abstraite, c'est, le plus souvent, une modification profonde qui s'est produite dans une autre série de phénomènes sociaux, presque toujours dans la série économique. C'est ainsi que l'esclavage, le servage, après avoir été considérés comme des phénomènes tout à fait normaux, comme des institutions excellentes et nécessaires à l'ordre social, ayant été peu à peu éliminés par la transformation économique des sociétés européennes, se sont trouvés exclus du droit par la conscience, et condamnés au nom de la morale. C'est ainsi que la condition des prolétaires dans le régime capitaliste moderne, après avoir été longtemps considérée par les économistes comme normale, inévitable, et même, en un certain sens, comme providentielle, est regardée d'un tout autre œil, aujourd'hui que le prolétariat, ayant pris conscience de sa force, exige et obtient des conditions d'existence plus humaines. La conscience morale commune commence à

estimer que les revendications des prolétaires sont justes. Sans doute, une fois la transformation économique commencée, l'idée d'une justice meilleure qu'il faut réaliser concourt efficacement à en accélérer le mouvement. Mais cette idée elle-même ne serait pas née, et surtout ne se serait pas développée, n'aurait pas acquis une force capable d'entraîner les adhésions par millions, si l'ensemble des conditions où se trouve la société ne l'avait fait surgir. Autant le matérialisme historique est difficile à soutenir, s'il prétend subordonner toute l'évolution des sociétés à leur vie économique, autant il est vrai qu'aucune série de phénomènes sociaux, pas plus celle des phénomènes moraux et juridiques que les autres, ne se développe indépendamment des autres séries.

La justice, et, plus généralement, la morale doit être conçue comme un « devenir ». Rien n'autorise, *a priori*, à affirmer que ce devenir soit un progrès, et un progrès ininterrompu. Admettre ce postulat, ce serait revenir encore à l'idée de la morale naturelle. Elle prendrait seulement une forme différente. Au lieu de la supposer révélée d'une façon immédiate, dans la conscience de tout homme venant au monde, on la supposerait se révélant d'une façon successive, dans l'évolution historique des sociétés civilisées. Mais l'hypothèse, pour être ainsi projetée dans le temps, ne changerait pas de caractère. Elle resterait au fond finaliste, religieuse, et anthropocentrique. Du point de vue scientifique, l'étude des faits ne prouve pas que l'évolution des sociétés humaines, non pas même celles des sociétés supérieures, soit telle que chaque série de phénomènes, et toutes ensemble, ne varient que dans le sens du « mieux ». Elle fait voir au contraire qu'une foule de causes, internes et externes, peuvent enrayer ou faire dévier le développement d'une ou de plusieurs séries, et, par contre-coup, celui de toutes les autres. Si l'on con-

sidère les états successifs qu'a traversés une partie du monde antique, (Espagne, Italie et Gaule), entre le Ier siècle de l'ère chrétienne et le XIIe, il est difficile de soutenir que la marche vers le mieux y a été ininterrompue. A quelque point de vue que l'on se place, (économique, intellectuel, moral, politique ou autre), il est incontestable que le changement, dans l'ensemble, a été une régression plutôt qu'un progrès. Donc, en vertu de la loi de solidarité des séries sociales, il a dû se produire simultanément une péjoration des rapports sociaux au point de vue moral, et une obnubilation correspondante de la conscience morale et de l'idée de justice. C'est en effet ce qui est arrivé. La civilisation arabe, celle de l'Inde, celle de la Chine fourniraient des exemples analogues.

Ainsi le contenu variable des « vérités morales » ne subit pas, même chez les peuples les plus civilisés, un processus ininterrompu d'épuration. Il évolue parallèlement à l'évolution générale de la société. Il perd de ses anciens éléments, il en acquiert de nouveaux. Parfois il en perd que, de notre point de vue, il aurait mieux valu conserver, il en conserve qu'il aurait mieux valu perdre. Il en acquiert enfin qu'il aurait mieux valu pour lui ne pas s'incorporer. Cette éventualité, toujours possible, ne serait exclue que par le soin d'une Providence toute-puissante qui dirigerait l'évolution sociale : elle est parfaitement compatible avec le principe des conditions d'existence. Par suite, la conscience morale d'un temps donné, fonction de l'ensemble de la réalité sociale de ce temps, ne donnera jamais à la formule générale de la justice un contenu qui soit dans toutes ses parties digne du respect qu'elle exige pour lui. Par ce qu'elle ordonne, par ce qu'elle interdit, et même par ce qu'elle ne songe ni à ordonner ni à interdire, elle retient nécessairement des traces plus ou moins importantes de ce qu'on peut appe-

ler la superstition et l'ignorance sociales de cette époque. Superstition, — au sens étymologique du mot, — toutes les fois qu'il s'agit de distinction de classes, d'obligations ou d'interdictions établies anciennement, sous l'empire d'idées et de croyances que la conscience rejette aujourd'hui, et qui persistent néanmoins. Ignorance, toutes les fois qu'insuffisamment avertie par les faits, notre justice reste indifférente à des droits naissants qui n'ont pas encore la force de s'imposer.

Il est vain d'imaginer que nous puissions être délivrés, comme par un coup de baguette magique, de ces superstitions et de ces ignorances. Pour ce qui est de l'ignorance, l'impossibilité est manifeste. Comment pourrions-nous être avertis des modifications de la justice qui seront exigées par des changements encore lointains et à peine dessinés de l'ensemble des conditions sociales, alors que souvent nous ne discernons même pas ceux qui sont tout près de nous, et accomplis plus qu'à moitié ? Ce qui prouve une fois encore combien est chimérique l'idée d'une justice en soi, absolue et immuable; car la justice prend, à chaque période nouvelle de la vie sociale, une forme que les périodes précédentes ne pouvaient prévoir, et qui ne se serait jamais réalisée, si l'évolution de la société eût été différente. On peut très bien imaginer, par exemple, que le régime de la production capitaliste ne se fût pas établi dans l'Europe occidentale ; dans ce cas, une bonne part de ce qu'exige aujourd'hui la justice sociale n'aurait jamais été conçue. De même, nous sommes aujourd'hui, quoi que disent la plupart des économistes libéraux ou socialistes, dans une ignorance profonde du régime social qui se substituera au nôtre dans un avenir plus ou moins éloigné, et, par conséquent, des modifications que le contenu des « vérités morales » devra subir. Nous ne saurions donc remédier que fort peu à notre

ignorance. Nous pouvons seulement (mais cela même est loin d'être négligeable), faire une étude aussi complète et aussi objective que possible de la réalité morale présente. Nous pouvons déterminer le sens, la force, le caractère socialement utile ou nuisible des différentes tendances qui s'y combattent, des droits qui périclitent et des droits qui naissent. Nous pouvons rendre ainsi les transitions moins pénibles dans les esprits, moins douloureuses dans les faits, et contribuer à obtenir que l'évolution de notre société — s'il est trop ambitieux de parler de l'évolution de l'humanité — affecte autant que possible la forme d'un progrès, et d'un progrès pacifique.

Quant aux « superstitions », (au sens où nous avons pris le mot tout à l'heure), nous ne saurions non plus les affaiblir que très lentement, surtout les plus anciennes, celles qui, se transmettant de génération en génération, ont fini par acquérir une force comparable à celle de l'instinct. Il ne faut pas d'ailleurs que ce mot de « superstition », ou de « survivance », fasse illusion. Nous ne l'entendons pas comme les philosophes du XVIIIe siècle, qui condamnaient impitoyablement, au nom d'un idéal rationnel abstrait, toutes les traditions qui ne pouvaient se concilier avec cet idéal. Les imiter, ce serait de nouveau admettre cette « morale naturelle » dont l'existence leur paraissait évidente, et qui nous a semblé incompatible avec la réalité des faits. Il ne s'agit donc pas pour nous d'entreprendre une sorte de croisade rationnelle contre les « superstitions » qui vivent encore dans notre conscience. De vrai, tout ou à peu près tout y est superstition, puisque tout y est un héritage du passé, et d'un passé qui remonte parfois au delà de l'histoire. Peu importe que les croyances qui sont à l'origine d'une coutume aient été mal fondées, que les raisons qui ont conduit à telle interdiction n'aient plus de sens à nos yeux. Si cette cou-

tume, si cette interdiction ont eu des effets favorables au progrès de la société, si elles se sont mêlées si intimement à sa vie qu'on ne saurait les en arracher sans la déchirer tout entière, au nom de quel principe entreprendrions-nous de les déraciner? Pour être vraiment rationnelle, notre action sur la réalité sociale doit être dirigée, non pas par un idéal abstrait — qui prétend à une valeur absolue, et qui exprime simplement les exigences de la conscience morale d'aujourd'hui, — mais par les résultats de la science. Quand celle-ci aura déterminé, pour chacune des obligations de la conscience morale, comment elle s'est établie, fortifiée, imposée, quels effets elle a produits, et quelle fonction elle a encore dans la vie sociale, nous saurons aussi dans quelle mesure il est expédient — et possible — de la modifier. Ce sera l'emploi de « l'art rationnel » que nous concevons comme l'application méthodique des résultats obtenus par la spéculation morale devenue scientifique.

CHAPITRE VIII

LE SENTIMENT MORAL

I

Les sentiments et les représentations sont inséparables les uns des autres. — L'intensité des sentiments n'est pas toujours proportionnelle à la clarté des représentations. — En quel sens on peut faire une étude à part des sentiments. — Difficultés spéciales de cette étude. — Méthode employée par la sociologie contemporaine. — Résultats obtenus.

On dit communément que, à de rares exceptions près, ce n'est pas la représentation qui détermine la plupart des hommes à agir, mais le sentiment. Les tendances naturelles ou inclinations, les passions auxquelles les individus sont sujets, les besoins dont ils ne peuvent s'affranchir, seraient les grands moteurs et régulateurs de l'activité humaine. C'est par eux qu'il faudrait s'en expliquer la direction générale et les décisions particulières, et non par des idées ou représentations. Celles-ci n'entraîneraient guère l'action, hormis le cas, il est vrai très fréquent, où ces représentations sont étroitement liées à des tendances puissantes et à des sentiments qui veulent être satisfaits.

Nous n'avons pas à entrer dans l'examen de cette thèse psychologique. Nous ne partons pas de la « nature » du sujet individuel, supposée connue, pour en déduire, par voie dialectique, la manière dont il agit, ou la manière

dont il devrait agir. Nous sommes partisans d'une méthode tout autre, qui considère objectivement la réalité sociale donnée, qui l'étudie dans la civilisation où nous vivons, et qui compare celle-ci aux autres que nous pouvons connaître. En un mot, nous demandons que l'on use, autant que les caractères propres de la réalité sociale le permettent, de la même méthode qui s'est montrée si féconde dans les sciences de la réalité physique. Dès lors, l'étude « psychologique » ou « morale » des sentiments, si intéressante qu'elle soit à certains égards, ne fait point partie de la science qui nous occupe. Notre principe directeur est de remonter des faits, dûment analysés, à leurs lois constantes, et des effets, dûment constatés, aux forces qui les produisent. Si les instincts, les besoins, les sentiments, et plus particulièrement les sentiments dits moraux, sont au nombre de ces forces, l'étude de la réalité sociale donnée nous les fera connaître, et de la seule façon qui soit scientifique, c'est-à-dire par la constatation et par la mesure de leurs effets.

A vrai dire, à prendre les choses ainsi, on ne voit pas bien ce que peut être le « sentiment », si on l'isole des représentations, des croyances et des coutumes. Si l'on met à part les besoins purement physiologiques, comme le manger et le boire, et l'instinct fondamental et obscur du « vouloir vivre », commun à tous les organismes, l'homme vivant en société (et surtout dans les sociétés primitives) est déterminé à agir, non pas par des sentiments, en tant que distincts des idées et des représentations, mais par des états psychologiques complexes, où dominent des représentations énergiques et impératives. Cette énergie impérative se traduit pour lui par la conscience très vive qu'il *faut faire* telle action, qu'il *faut s'abstenir* de telle autre, et, s'il l'a commise néanmoins, même involontairement, par le repentir, le remords, et une horreur

religieuse qui va jusqu'à causer la mort. Quel sentiment plus puissant que le respect du Polynésien pour son tabou? Et cette puissance est-elle autre chose que le caractère inviolable d'une certaine croyance, d'une certaine représentation collective, en tant qu'elle s'impose à certaines consciences individuelles du groupe? Car le « tabou » des nobles peut fort bien ne pas exiger le respect des plébéiens; les femmes, dans la même tribu, peuvent avoir les leurs, distincts de ceux des hommes, etc.

Par conséquent, l'étude scientifique des représentations, croyances, coutumes, mœurs collectives, comprend *ipso facto* celle des sentiments, du moins en tant que celle-ci trouve une place dans la spéculation morale proprement dite, c'est-à-dire dans la connaissance scientifique de la réalité morale donnée. Toutefois, ce sont là des faits très complexes. Ils se composent à la fois, dans la conscience individuelle, de représentations et de croyances (c'est-à-dire d'images et d'idées liées d'une certaine façon), de pratiques et d'usages (c'est-à-dire de séries de mouvements et d'actes consécutifs à ces représentations) ; et enfin de sentiments d'obligation, de repentir, de remords et de respect. Il peut arriver que l'élément proprement représentatif s'affaiblisse, jusqu'à devenir indistinct et presque s'effacer, tandis que les pratiques et les actes subsistent, toujours aussi fortement sentis comme obligatoires. On sera tenté alors d'avoir recours à l' « explication » psychologique, selon laquelle ces pratiques auraient leur principale origine dans le sentiment. Il n'en est rien pourtant, et une étude scientifique ne manque point de restituer les éléments représentatifs qui semblent avoir disparu.

Dans notre propre société, ne voyons-nous pas le sentiment religieux — non pas un sentiment vague et indéterminé, mais un sentiment religieux spécifiquement catho-

lique ou protestant, par exemple, — persister dans un grand nombre d'âmes, après que la croyance proprement dite s'est évanouie, et manifester sa persistance en mille occasions; non seulement conserver l'attachement à certaines pratiques, mais exercer son influence sur la conduite en général? Très souvent, des croyances que nous ne pensons plus avoir sont encore des mobiles d'actions, et, inversement, des convictions nouvelles que nous croyons actives n'ont pas encore d'effet dans la pratique, en sorte que notre conduite réelle ne répond pas à l'image intellectuelle que, très sincèrement, nous pouvons avoir de nous-mêmes. Nous continuons à être mus par d'anciennes représentations et de vieilles croyances, alors que nous pensons les avoir abandonnées pour d'autres que nous jugeons plus vraies. Il ne suffit pas que nous voulions les quitter pour qu'elles nous quittent.

Dès lors, la clarté des représentations et des croyances, le degré de distinction qu'elles ont pour la conscience individuelle, la perception même plus ou moins nette de leur présence ne peuvent être pris pour la mesure de leur énergie en tant que mobiles d'action. Car cette mesure dépend principalement de leur « impérativité », et celle-ci à son tour dépend d'un grand nombre de conditions (historiques et actuelles), qui n'ont rien de commun avec la clarté et la distinction des idées. Or, cette « impérativité » se traduit dans chaque conscience individuelle sous la forme de sentiments, qui poussent à accomplir ou à approuver certains actes, à s'abstenir de certains autres ou à les blâmer. En ce sens, mais en ce sens seulement, il y a lieu à une étude des sentiments en tant que séparés des représentations et des croyances; en ce sens, des sentiments anciens, traditionnellement respectés, peuvent s'opposer à des représentations et à des croyances nouvelles. L'antagonisme, au fond, est bien

plutôt entre des représentations anciennes, qui subsistent dans les actes et dans les sentiments dont elles étaient accompagnées, et des représentations plus récentes, qui tendent à introduire des actes et des sentiments nouveaux. Nous nous conformerons cependant au langage courant, et nous considérerons, du moins dans leur forme générale, les actions et les réactions réciproques des sentiments et des représentations, mais en sous-entendant toujours que nous ne concevons ni représentations sans sentiments, ni sentiments sans représentations.

Il est vrai que cette étude présente des difficultés spéciales. Les sentiments ne laissent pas de traces immédiatement saisissables, ni de témoignages objectifs de leur existence, qui survivent à cette existence même. Le savant est obligé de les restituer par un procédé d'induction rétrospective souvent hasardeux. Sans doute, toute connaissance de nature historique, reposant sur un témoignage, implique une interprétation psychologique, que les documents qui nous sont parvenus soient des inscriptions ou des monuments, des ouvrages écrits ou des traditions, des actes publics ou privés. Pourtant, quand nous avons la description détaillée des rites mortuaires ou nuptiaux d'une société donnée, nous ne risquons pas beaucoup de nous tromper sur les idées et les croyances qui étaient associées à ces rites ; et notre interprétation approche de la certitude (s'il est permis de parler de certitude en pareilles matières), quand nous pouvons la confirmer par des faits analogues dans d'autres sociétés à d'autres époques. De même pour les mythes qui nous ont été conservés sous la forme de textes anciens ou de traditions orales, ou pour les institutions familiales cristallisées dans le droit. Mais des sentiments qui ont accompagné ces idées, ces croyances, ces pratiques, ces institutions, qui les ont abandonnées peu à peu, ou qui

leur ont plus ou moins survécu, rien ne subsiste, pour en faire directement connaître l'intensité, la tonalité propre, ni même, à certains moments, la présence. Ce sont les parties molles des fossiles sociaux. Elles ont disparu, tandis que le squelette a demeuré. Pour les restituer, le sociologue se trouve en présence d'un problème semblable à celui qui se présente au paléontologiste, quand du système osseux retrouvé il induit l'appareil circulatoire disparu. Encore est-il à craindre que la tentative du sociologue ne soit de beaucoup la plus hardie. Car les rapports sur lesquels la paléontologie fonde ses raisonnements fournissent des analogies jusqu'à présent plus sûres.

La prudence conseillerait donc, pour l'étude objective des sentiments moraux, de se borner à l'observation des sociétés civilisées dont les mœurs, les croyances, les religions, les institutions nous sont suffisamment connues, par une abondance assez grande de documents et de témoignages, pour que nous ne risquions pas beaucoup de nous tromper dans la restitution des sentiments : sauf à nous servir de la connaissance des rapports ainsi obtenus entre les sentiments et les représentations, pour passer de là, par inférence, à ces mêmes rapports, tels qu'ils ont dû exister dans les sociétés plus primitives. Mais cette méthode est loin d'être pleinement satisfaisante. En premier lieu, les civilisations historiques les plus anciennes que nous connaissions sont déjà fort compliquées et probablement très vieilles. Bien que nous remontions à 4000 ans avant l'ère chrétienne en Égypte, et jusqu'à 9000, dit-on, en Assyrie-Babylonie, nous nous trouvons, dans cette antiquité en apparence si reculée, en présence d'une organisation politique, économique, juridique, religieuse, qui suppose avant elle des siècles de formation, sur lesquels nous ne savons rien. Et, par suite, elle ne nous instruit pas beaucoup plus sur les rapports des sentiments

moraux avec les autres séries de phénomènes sociaux, que ne peut le faire l'étude approfondie des civilisations classique et sémitique d'où les nôtres sont sorties.

En outre, le problème capital ici n'est pas, comme en paléontologie, une question d'anatomie ou de classification; c'est un problème surtout historique, comme le veut la nature du sujet étudié. Ce qui importerait avant tout, ce serait de savoir comment les sentiments moraux, que nous trouvons établis et prédominants dans les civilisations historiques les plus anciennes, y ont pris l'ascendant que nous les voyons y exercer. Or ce n'est pas l'analyse de ces civilisations mêmes qui pourra jamais nous l'apprendre. Tout au plus nous suggérera-t-elle des hypothèses, pratiquement invérifiables. Rien ne sert de remonter par voie d'inférence, quand toute donnée fait défaut pour vérifier si la genèse ainsi supposée est exacte.

Nous n'aurions donc aucun moyen de sortir d'embarras, si, outre les sociétés historiques, et les sociétés, inconnues de nous, qui les ont précédées, il n'en existait d'autres, d'un type inférieur, dont quelques-unes nous ont été décrites avec une exactitude et une abondance de détails très suffisantes : par exemple, les sociétés aborigènes de l'Australie, certaines tribus de l'Amérique du Nord, de l'Inde, de l'Afrique, de la Polynésie, de la Mélanésie, etc. En même temps que l'on peut encore constater là, *de visu*, des institutions disparues ailleurs, mais ayant laissé des traces encore visibles, comme le totémisme, on y observe aussi des sentiments moraux dont une analogie légitime peut faire admettre l'existence dans les civilisations préhistoriques. Nous trouvons là sinon un équivalent, du moins un succédané très précieux des sociétés dont il ne nous reste rien ou à peu près rien, excepté, peut-être, des sentiments et des habitudes mentales indé-

chiffrables pour nous-mêmes. Par l'étude attentive des mœurs, des religions, des sentiments dans ces sociétés inférieures, nous acquérons les données les plus précieuses pour la restitution de l'état moral et mental d'une humanité relativement primitive, restitution que l'effort le plus ingénieux et le plus opiniâtre n'aurait jamais pu réaliser en partant uniquement de l'humanité observée dans les civilisations historiques. Une fois établie, cette restitution, même sommaire, éclairerait en nous un fond de sentiments si anciens, qu'ils ne nous paraissent même pas obscurs. *Lumen index sui et tenebrarum.* Ceci n'est plus un schème purement idéal, une simple vue de l'esprit : le travail est déjà commencé.

Des résultats obtenus par la sociologie contemporaine, il ressort que les cadres ordinaires de la psychologie traditionnelle ne s'appliquent pas, sans de profonds changements, aux phénomènes psychiques tels qu'ils se produisaient dans les sociétés primitives. Cette psychologie se place d'emblée et demeure constamment au point de vue de la conscience individuelle. Ce caractère est si marqué que les philosophes insistent d'ordinaire sur l'impossibilité de concevoir comment les consciences communiquent entre elles. Ils ont même tiré de là le nom d'une espèce particulière d'idéalisme (solipsisme). Un artifice dialectique leur permet ensuite de retrouver, sans compromettre l'unité irréductible de chaque conscience, l'universalité dont semble dépendre la valeur objective des vérités scientifiques et morales — sujet universel uni au sujet individuel ; raison impersonnelle ; harmonie des monades, etc. Toutes ces hypothèses deviennent superflues dans la psychologie qui nous occupe. En effet, elle n'a pas de raison de s'enfermer dans la conscience individuelle. Elle ne rapporte primitivement à cette conscience que les faits de sensation proprement dits, et ceux qui résultent des

impressions faites sur les sens, plaisir ou douleur, faim, soif, blessures, etc., ceux, en un mot, qui provoquent une réaction plus ou moins immédiate de l'organisme. Mais tous les autres faits psychologiques, conceptions, images, sentiments, volitions, croyances, passions, généralisations et classifications, elle les considère comme étant collectifs en même temps qu'individuels. L'individu, dans une société inférieure, pense, veut, imagine, se sent obligé, sans s'opposer par la réflexion aux autres membres du groupe auquel il appartient. Les représentations qui occupent sa pensée encore confuse lui sont communes avec eux, de même que les motifs habituels de ses actions. La consience est vraiment celle du groupe, localisée et réalisée dans chacun des individus.

S'il en est ainsi, le problème qui se posait aux psychologues se renverse. On ne demande plus : des consciences individuelles étant données, qui existent pour elles-mêmes seulement, comment est-il possible qu'elles communiquent entre elles? — problème qui ne comporte peut-être pas de solution, sinon par la métaphysique. La question prend la forme suivante : étant données, dans chaque individu, des séries de faits psychiques de caractère collectif, comment se constituent, par voie de différenciation progressive, des consciences vraiment individuelles? Cette question est positive ; elle comporte évidemment une solution scientifique. Car il ne s'agit que d'une individualité relative. Les faits psychiques ne perdront jamais tout à fait leur caractère collectif original, qui est entretenu, développé même, à certains égards, par la multiplication des rapports entre les êtres humains d'un même groupe, et particulièrement par les progrès du langage. Mais on conçoit que, en raison même de ces progrès, la conscience de l'individu existant de plus en plus pour soi l'ait amené à « se poser en s'opposant », comme disent les métaphysiciens.

Ainsi, l'individualité psychique existant pour elle-même n'est pas une sorte d'absolu, qui oblige la réflexion aux paradoxes les plus audacieux de l'idéalisme ou du panthéisme, si l'on veut comprendre les rapports des « moi » entre eux et avec le milieu où ils vivent. Ces difficultés proviennent de ce que le métaphysicien ou le psychologue substitue à la réalité de la vie mentale son « moi » abstrait et clos. C'est un autre aspect de ce que M. James appelle la « *psychologist's fallacy* ». Pour y échapper, il est nécessaire, mais il suffit, de ne pas méconnaître le caractère *primitivement social* de tout ce qui est proprement humain en nous. « Il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, disait déjà Comte, mais au contraire l'homme par l'humanité. » Cette formule peut être considérée comme acceptable, si on l'applique à l'étude des faits psychiques, à condition de la restreindre de la façon suivante : « Il ne faut pas partir des consciences individuelles pour expliquer ce qu'il y a de commun dans la vie psychique des individus d'une société donnée, mais chercher au contraire la genèse de ces consciences individuelles en partant de la conscience collective. »

L'emploi de cette méthode scientifique a pour conséquence immédiate de tirer les sociétés humaines de la position isolée où les met la psychologie traditionnelle, et de les replacer au sommet de l'échelle animale. Car la vie psychique primitive des groupes humains, ainsi conçue, ne diffère plus en nature, mais seulement en degré, de la vie psychique considérée dans les sociétés animales, surtout dans celles dont les individus se rapprochent le plus de l'homme par leurs habitudes et par leur manière de vivre. M. Espinas a excellemment montré comment, dans ces sociétés, la conscience individuelle de chaque membre du groupe est étroitement subordonnée à la vie même de ce groupe, d'où il suit qu'il est permis

de parler de conscience collective, et de prendre le groupe pour le véritable individu. Nous pouvons admettre, avec une vraisemblance proche de la certitude, que dans les groupes humains qui différaient autant des sociétés australiennes que nous différons d'elles, l'individu n'existait guère, mentalement, « pour lui-même », n'avait guère conscience, si l'on ose dire, de sa conscience individuelle, et que sa vie psychique était de nature presque purement collective.

II

Analyse sociologique du sentiment d'obligation, dans son rapport avec les représentations collectives. — Critique de l'idée de « sentiment moral naturel ». — Exemple de la piété filiale chez les Chinois. — Comment des sentiments contradictoires peuvent coexister indéfiniment dans une même conscience. — La force de persistance des sentiments est plus grande que celle des représentations. — Exemples pris de notre société.

S'il en est ainsi, nous sommes munis désormais d'une méthode générale, d'un « fil conducteur » pour l'analyse des sentiments moraux que nous constaterons, directement ou indirectement, dans une société donnée. Bien que la conscience de chacun les éprouve comme originaux et personnels, comme « naissant d'elle-même », surtout dans les sociétés les plus civilisées, où l'individu se considère comme « autonome », et comme « législateur » du monde moral, nous les tiendrons pour collectifs en principe, et pour liés aux croyances, aux représentations, aux passions collectives qui se maintiennent dans cette société depuis un temps indéfini. Nous nous expliquerons par là le caractère d'universalité que la conscience morale de chacun attribue à ses propres

ordres, ou pour mieux dire, qu'elle exige pour eux. Car ce caractère d'universalité n'est que la traduction logique du sentiment impérieux, lié lui-même à la représentation collective, qui commande tel acte comme bon, interdit tel autre comme mauvais, et qui s'indigne à l'idée de toute infraction, qu'elle soit le fait d'autrui ou le nôtre. Dans ce dernier cas, le sentiment prend, comme on sait, la forme particulière du remords, de la honte, ou d'une horreur sacrée.

Il semble naturel d'admettre que le processus de développement qui a fait passer les sociétés humaines d'un état analogue à celui où nous voyons les Australiens, à l'état des civilisations occidentales, s'est exercé sur les sentiments au même titre que sur les croyances et sur les institutions. De même que les individus ont dû prendre une conscience d'eux-mêmes de plus en plus nette, bien que la « socialisation » de chaque esprit n'ait fait que croître, puisque l'héritage commun d'idées, de connaissances, de généralisations acquises et cristallisées dans le langage s'est augmenté presque continuellement; de même, quoique la continuité et la solidarité sociales deviennent de plus en plus conscientes à mesure que les sociétés sont plus différenciées et plus complexes, chaque individu néanmoins éprouve davantage, comme « siens » les sentiments moraux. Rien ne lui paraît plus caractéristique de sa personne que le degré de vivacité en lui de ces sentiments, qu'il ne sépare pas de sa conscience morale. Plus d'un philosophe s'est complu à opposer à la raison et à la science « impersonnelles » le sentiment du devoir et le mérite moral, nécessairement liés à l'effort personnel de l'individu. En fait, la réalisation progressive de la personnalité morale par la vertu propre de son idée est incontestable; mais elle ne doit pas faire méconnaître tout ce qui reste de collectif dans les senti-

ments moraux qui sont parties intégrantes de cette personnalité morale, et qui en sont même le principal ressort. Sentiment du devoir, sentiment de la responsabilité, horreur du crime, amour du bien, respect de la justice : tous ces sentiments, qu'une conscience délicatement différenciée au point de vue moral croit tirer d'elle-même, et d'elle seule, n'en sont pas moins d'origine sociale. Tous puisent leur force dans les croyances et dans les représentations collectives qui sont communes à tout le groupe social.

Presque toujours les plus profonds de ces sentiments sont aussi les plus généraux et les plus anciens. Plus encore que les croyances et les coutumes correspondantes, ils manifestent une continuité ininterrompue entre notre société et celles qui l'ont précédée, même celles dont nous avons perdu jusqu'au souvenir, et qui appartiennent à la préhistoire. Cette antiquité si reculée est précisément ce qui assure à ces sentiments moraux la force irrésistible propre à ce qui se présente comme naturel, instinctif, spontané. Ce fait n'a pas échappé aux philosophes. Ils l'ont « expliqué » à leur manière. Les uns ont dit que les principes moraux et le sentiment de l'obligation morales étaient « *a priori* », d'autres ont cru constater l'existence en nous d'un « sens moral » inné, d'autres enfin ont pensé que l'homme, sociable par nature, était donc aussi moral par nature. C'était avouer, implicitement, le caractère à la fois collectif et très ancien des réactions sentimentales qui ne manquent pas de se produire chez un membre d'une société donnée, quand lui-même ou d'autres membres du groupe ont agi soit conformément soit contrairement aux croyances communes et aux exigences traditionnelles de cette société.

De là sortent plusieurs conséquences importantes :

1° Puisque les sentiments moraux d'une société donnée

dépendent de la façon la plus stricte de ses représentations, de ses croyances et de ses coutumes collectives, ils sont à chaque moment ce que ces représentations, ces coutumes et ces croyances (présentes et passées) exigent qu'ils soient. Si ces représentations témoignent d'une imagination enfantine, incapable de faire nettement le départ entre ce qui est réel, objectif, et ce qui est chimérique, subjectif, si ces croyances paraissent absurdes et contradictoires à notre logique, si ces coutumes sont pour la plupart irrationnelles, et un obstacle plutôt qu'une aide au progrès social, par quel miracle les sentiments seuls présenteraient-ils des caractères différents, et seraient-ils proprement « moraux », au sens où notre conscience d'aujourd'hui prend le mot? En fait, le principe des conditions d'existence s'applique encore ici. Toute société viable vit, avons-nous dit, aussi longtemps qu'elle offre une résistance suffisante aux causes de destruction externes et internes, si misérable, si mal bâtie, si médiocrement organisée qu'elle soit, si surabondante que s'y accumule la somme des souffrances inutiles et du labeur perdu. Le principe vaut, non seulement pour chaque société considérée dans son ensemble, mais pour chaque série de phénomènes sociaux prise à part, par conséquent aussi pour les sentiments, dans la mesure où l'on peut les considérer isolément. Ceux-ci sont, à chaque période, précisément ce qu'ils peuvent être d'après l'ensemble des conditions données: ce qui est compatible, comme l'expérience le prouve, avec un niveau fort bas. Il n'y a donc pas plus de « sentiment moral naturel » qu'il n'y a de « morale naturelle ».

Sans doute, si les sentiments collectifs d'un groupe donné tendaient à la destruction de ce groupe, il cesserait bientôt d'exister. Du fait même que les sociétés humaines sont durables, il suit que les sentiments collectifs de leurs

membres ne sont pas essentiellement antisociaux. Mais cette constatation est fort loin d'exclure la présence, dans ces sociétés, de sentiments collectifs oppressifs, sanguinaires, horribles, absurdes, comme la réalité sociale même dont ils font partie et qu'ils contribuent à conserver. L'emploi de la méthode comparative vérifie sans peine cette conclusion. L'infanticide (surtout commis sur des enfants du sexe féminin), les sacrifices humains, les mauvais traitements infligés aux femmes, aux esclaves, aux classes inférieures, les interdictions de toutes sortes fondées sur des superstitions, nous montrent dans un grand nombre de sociétés le sentiment collectif tolérant, ou même commandant de façon catégorique des actes que notre conscience actuelle juge « immoraux ».

Même dans des sociétés de civilisation avancée, comme la Chine, nous constatons la solidarité de croyances et de coutumes irrationnelles avec des sentiments collectifs intenses, qui sont regardés comme des sentiments moraux par excellence. Telle est la piété filiale des Chinois, si singulière aux yeux des Européens, d'un dévouement admirable, selon les uns, d'un égoïsme méprisable, selon les autres : impliquée en réalité dans tout un réseau de mœurs et de croyances traditionnelles depuis la plus haute antiquité. Il n'y a pas, aux yeux des Chinois, de plus grand malheur que d'être privé, après sa mort, du culte qui est nécessaire à l'âme pour qu'elle demeure en paix. En outre, tout esprit qui ne reçoit point cette satisfaction est dangereux pour les vivants, surtout pour ceux qui devraient la lui assurer. Le culte de ses ascendants morts est ainsi, pour le Chinois, le premier et le plus urgent des devoirs, et la piété filiale, la première des vertus. Mais aussi sa plus vive préoccupation est d'avoir le plus tôt possible des descendants mâles, seuls qualifiés pour lui rendre, à leur tour, les devoirs qu'il remplit. Il veut être créancier au même

titre qu'il est débiteur, et savoir avec certitude que, s'il meurt, la piété filiale de ses enfants lui rendra ce qu'il a fait lui-même pour ses propres parents. De là, les mariages précoces ; de là, la surpopulation qui occasionne la plus épouvantable misère, presque dans tout l'empire, malgré la fertilité du sol, malgré l'industrie, la patience et la sobriété des habitants; de là, les horribles famines et les morts par milliers, pour peu que la récolte ait été mauvaise. L'observateur étranger, missionnaire ou laïque, s'avoue le plus souvent impuissant à indiquer un remède au mal. Sentiments, croyances et mœurs sont si étroitement liés, que personne ne sait quelle méthode il serait préférable de suivre. Attaquer les croyances relatives aux esprits des ancêtres? — Mais le sentiment collectif qui y est attaché de temps immémorial les rend pratiquement invulnérables. Il semble aux Chinois, si l'on veut les leur ôter, qu'on les démoralise. Les jésuites, dit-on, tolèrent tacitement ces croyances chez leurs néophytes. S'en prendre aux sentiments ? — Tentative inutile, tant que les croyances subsistent. Nous voyons là, avec la plus parfaite évidence, comment des sentiments moraux, étroitement solidaires de certaines représentations et croyances collectives, leur donnent et leur empruntent à la fois tant de force qu'ils deviennent à peu près indéracinables, même lorsqu'ils sont, tout bien pesé, plus nuisibles qu'utiles socialement. Il serait facile de montrer que d'autres singularités des sentiments moraux chez les Chinois (manque de sympathie, résignation passive à leur sort, etc.) sont de même liés à l'ensemble des conditions générales de leur société.

Dans nos propres sentiments moraux, rien ne nous surprend ni ne nous choque, puisqu'ils sont nôtres. Leur accord apparent avec nos représentations collectives, avec nos croyances et nos coutumes, empêche que rien nous y

paraisse bizarre, inconsistant, nuisible ou suranné. Mais le témoignage spontané que notre conscience se rend à elle-même n'est pas décisif. Il ne prouve pas plus que celui d'une conscience chinoise en faveur de sa propre moralité. Nous savons, au contraire, que ces sentiments font partie de l'ensemble des phénomènes qui constituent la vie de notre société, qu'ils sont solidaires des phénomènes des autres séries, qu'ils participent à leurs caractères, et que, pour les connaître, il ne faut rien de moins qu'une étude sociologique des principales de ces séries, étude qui est à peine ébauchée. Loin donc que nous puissions trouver dans nos sentiments une norme pour nos jugements, nous ne sommes pas en état de juger de nos sentiments mêmes. Ils emportent, il est vrai, notre action le plus souvent, ou bien, si nous agissons en sens contraire, les sentiments moraux lésés provoquent en nous-mêmes une réaction douloureuse. Mais ce pouvoir qui leur appartient, nous le trouvons aussi fort dans le sentiment du *tabou* chez le Polynésien. Il ne suffit pas de l'invoquer pour les légitimer. Ils valent précisément ce que vaut la réalité sociale dont ils sont à la fois une expression et un soutien.

2° Nous ne pouvons être sûrs non plus de l'homogénéité de nos sentiments moraux, bien que rien en eux ne nous avertisse d'en douter. Sans doute, tout ce qui est vivant dans la conscience morale est conservé par elle au même titre, sinon avec la même énergie. Mais la considération objective des sentiments existant à une époque donnée nous convaincra bientôt que cette homogénéité n'est qu'apparente[1]. Elle n'existe nullement pour les croyances, ni pour les représentations collectives à qui les sentiments sont étroitement liés : elle n'existe donc pas non plus pour

[1] Voyez plus haut, ch. III, § II, p. 85-88.

ceux-ci. Même en supposant entre les conceptions et les croyances collectives une cohérence, une harmonie logique que l'on n'a encore trouvée dans aucune société, — la nôtre en est loin, et les meilleurs esprits de notre temps sont partagés entre des pensées et des conceptions souvent fort disparates, — il ne suivrait pas de là que les sentiments aussi fussent harmoniques entre eux. Car, la force de persistance des sentiments collectifs étant supérieure à celle des représentations collectives, ils peuvent se maintenir indéfiniment, avec les coutumes et les mœurs, après que les croyances dont ils étaient solidaires ont fait place à d'autres. Ils semblent alors exister pour eux-mêmes, bien que, dans un temps dont le souvenir s'est perdu, ils aient eu leur raison dans l'ensemble des conditions sociales, et en particulier dans les représentations collectives[1].

En outre, il est vrai que des conceptions et des croyances contradictoires peuvent coexister longtemps sans que les esprits en souffrent, c'est-à-dire sans qu'ils s'en aperçoivent. Néanmoins, dans les sociétés qui ne sont pas intellectuellement stagnantes, les contradictions une fois connues sont condamnées à disparaître, et l'expérience qui s'enrichit finit par éliminer les représentations incompatibles avec elle. Le progrès des sciences amène une adaptation de plus en plus approchée des conceptions générales à la réalité objective. Au contraire, ni la logique ni l'expérience ne peuvent rien sur la coexistence de sentiments opposés dans une même conscience, aussi longtemps qu'elle les éprouve. Par suite, le processus de modification des sentiments est, en général, plus lent que celui des représentations. Ajoutez que les sentiments sont étroitement liés à l'accomplissement physique des

[1] Voyez : E. Durkheim, La Prohibition de l'inceste, *Année sociologique*, I, 1898, p. 1-70; Paris, F. Alcan.

actes, c'est-à-dire aux mouvements. Ils participent par là du caractère organique des habitudes.

L'imagination collective, qui a produit les mythes et les cosmogonies religieuses, trahit déjà la même indifférence à la contradiction logique. Elle admet en même temps, et sans y voir de difficulté, que Dieu est un et qu'il y a plusieurs dieux ; que Dieu est le monde, et qu'il est hors du monde ; qu'il a créé la matière et qu'elle est éternelle comme lui ; que l'âme fait la vie du corps, et qu'elle lui est entièrement étrangère ; qu'elle subit le contre coup de tout ce qui lui arrive, et qu'elle est logée en lui comme un principe inviolable. Elle en affirme au même moment l'immanence et la transcendance. A plus forte raison, les sentiments qui accompagnaient certaines représentations collectives peuvent-ils subsister, quand celles-ci sont remplacées par d'autres. Un grand fait est très significatif à cet égard : le long temps que les religions durent encore, après que la décomposition intellectuelle en est achevée. Elles continuent pendant des siècles à résister aux assauts les plus violents ; elles ont même parfois des retours de vigueur apparente, alors que les dogmes ont perdu leur prise sur les esprits cultivés. D'où vient cela, sinon de la persistance presque indéfinie des sentiments collectifs attachés aux symboles, aux gestes, aux cérémonies, aux monuments, aux chers souvenirs de toute sorte que ces religions représentent, et qui ne veulent être satisfaits que par elles ?

Ainsi, parmi les sentiments collectifs que notre conscience nous présente comme moraux, il s'en trouve de fort anciens mêlés à d'autres plus récents. L'étude de leur genèse, de leur ordre d'apparition et de leurs rapports appartient à la science de la réalité sociale qui commence à se constituer. Mais on peut énoncer, dès à présent, une sorte de loi que l'expérience n'a jamais démentie. Quand

un sentiment moral est accompagné, dans la conscience individuelle, des représentations et des croyances dont il est solidaire, nous ne pouvons rien préjuger sur la date à laquelle il s'est formé. Si, au contraire, le sentiment moral collectif s'impose purement et simplement, au nom de la conscience et avec une autorité qui prétend se suffire à elle-même, il est à penser que l'origine en est fort ancienne. Deux hypothèses se présentent alors, entre lesquelles l'examen des faits doit décider. Ou bien les représentations collectives contemporaines de ce sentiment subsistent comme lui, mais affaiblies, et à peine perceptibles à la conscience individuelle, d'où cependant elles n'ont pas tout à fait disparu. Ou elles se sont entièrement différenciées et transformées, tandis que le sentiment continuait à se transmettre de génération en génération avec les mœurs et les coutumes. Ce dernier cas comprend les sentiments collectifs puissants que nous sommes hors d'état à la fois de nous expliquer à nous-mêmes et de ne pas éprouver très vivement, tellement que nous serions suspects à autrui et dégradés à nos propres yeux, si nous cessions de les ressentir. Beaucoup de criminels sont atteints d'une insensibilité spéciale, qui n'est que l'absence chez eux de sentiments collectifs intenses dans notre société. Peut-être ce trait de leur nature inspire-t-il plus d'horreur encore et de dégoût que leur crime même. A son tour, l'homme normal qui éprouve cette horreur et ce dégoût, transporté au milieu de nègres et de Chinois, fera preuve d'une insensibilité semblable. Mais il ne se croira pas criminel, parce que, dans ces conditions nouvelles, le sentiment collectif se tait.

3° L'évolution des sentiments collectifs, quoique solidaire de celle des croyances et des représentations collectives, ne la suit pas *pari passu*. Elle est généralement

plus lente. Cette conséquence se tire de ce qui vient d'être dit; elle peut aussi être constatée directement. Par exemple, les préjugés relatifs à l'esprit de cité et à l'esclavage ont été battus en brèche dans l'antiquité, dès le IVe siècle avant l'ère chrétienne, par les philosophes socratiques, et en particulier par les cyniques. Au IIIe siècle, les stoïciens ont montré, en termes admirables, dont la netteté n'a jamais été surpassée, que tous les hommes sont au même titre des citoyens, égaux en droit, dans la cité de Jupiter, et que le genre humain forme une société unique, où tous sont frères, sans distinction d'origine ni de condition sociale. A Rome, au Ier siècle de l'ère chrétienne, Sénèque a parlé de la dignité humaine des esclaves comme un philosophe du XVIIIe siècle aurait pu le faire. Il est à croire cependant que cet ensemble d'idées humanitaires n'a pas été immédiatement accompagné d'une modification, dans les sentiments moraux : car l'esclavage, avec ses conséquences juridiques et morales, s'est maintenu jusqu'à la fin du monde antique.

L'influence des conceptions philosophiques ne se fit sentir que tardivement, lorsque quelques changements furent introduits dans la condition légale des esclaves par les jurisconsultes romains du IIe et du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Sans doute, les sentiments collectifs s'étaient modifiés peu à peu; mais le changement restait trop faible pour contrebalancer les mœurs traditionnelles, que le spectacle journalier de l'ordre social établi tendait à conserver. Tacite raconte que, sous le règne de Néron, un patricien fut trouvé un jour assassiné dans sa maison. Tous les esclaves qui y habitaient, au nombre de plusieurs centaines, furent mis à la question, conformément à la loi, et exécutés. Tacite ajoute que ces mesures barbares provoquèrent dans la population romaine une explosion de sentiments indignés, et une véritable émeute.

Ainsi, dans des circonstances exceptionnelles, la modification du sentiment collectif à l'égard des esclaves éclatait au grand jour ; mais, dans le courant ordinaire de la vie, elle était encore insuffisante pour déterminer le changement d'un état social incompatible avec les idées nouvelles, bien que ces idées fussent très répandues, et généralement acceptées.

Dans notre société contemporaine, les occasions ne manquent pas de constater un retard analogue des sentiments collectifs sur les conceptions. Tel est le cas, par exemple, pour l'idée et le sentiment de la justice sociale dans les questions touchant au droit de propriété. Il y a un siècle à peu près, l'économie politique des Ricardo et des J. B. Say ne rencontrait guère de contradicteurs à ce sujet. Elle expliquait qu'en vertu des lois « naturelles » — ce mot, dans le langage de l'économie classique, signifie à la fois « nécessaires » et « providentielles », — la répartition des richesses ne saurait être autre qu'elle n'est dans notre société. Bien que la richesse soit le produit du travail, il faut qu'il y ait d'une part des capitalistes, en nombre restreint, et de l'autre des millions de prolétaires à qui la loi des salaires ne permet, en général, que de gagner juste de quoi ne pas mourir de faim. Ils vivent d'ailleurs, du moins tant que les crises commerciales et industrielles ne sont pas trop aiguës ni trop prolongées ; ils sont accoutumés à leur condition, l'argent ne fait pas le bonheur, etc. Bref, à ce moment, il y a une harmonie suffisante entre les conceptions les plus répandues et les sentiments collectifs, dont l'économiste est l'interprète parfois candide. L'entrepreneur n'éprouve point de scrupule à réduire le salaire de l'ouvrier au strict minimum dont celui-ci peut vivre. En exigeant, pour ce salaire, la plus grande somme de travail possible, il ne croit pas être injuste, puisqu'il paye le prix convenu, et

que d'ailleurs l'économiste lui assure que sa ruine est certaine s'il agit autrement. Le sentiment général ne se soulève pas contre cette théorie, qui paraît « naturelle », comme la prétendue loi sur laquelle elle se fonde.

Cependant, au cours du XIX[e] siècle, l'économie politique orthodoxe est battue en brèche de tous côtés, et ses dogmes ne paraissent plus soutenables. Tous les théoriciens finalement, — excepté un petit groupe de conservateurs irréductibles, — admettent que la propriété, selon l'expression de Comte, est « de nature sociale », et que, par conséquent, la répartition de cette propriété ne peut pas exclure, *a priori*, tout contrôle, toute intervention de l'État. Non seulement les droits de coalition et de grève sont reconnus aux ouvriers, mais une législation se développe, chez les peuples les plus avancés, qui réglemente les heures du travail, surveille l'hygiène des ateliers, protége les femmes et les enfants, autorise les syndicats, etc. A ce changement dans les idées, dans la législation, devrait correspondre, semble-t-il, un changement corrélatif dans les sentiments. Et, en effet, on en discerne quelques symptômes. On n'entend parler que de solidarité sociale. Ce beau mot, dont le sens reste vague pour la plupart de ceux qui l'entendent et qui l'emploient, est devenu pour les hommes politiques ce que les comédiens appellent un « effet sûr ». Personne n'ose plus soutenir tout haut, avec l'inconscience doctrinale de naguère, que la misère noire, que la détresse physique et mentale de toute une population ouvrière soient les conséquences nécessaires d'une loi naturelle aussi inéluctable que les lois de la pesanteur. Au contraire, devant un fait particulièrement saisissant, — par exemple devant le suicide collectif d'une famille d'indigents qui ne trouvent pas de travail et qui ne savent pas mendier, — les journaux les plus dévoués à la défense de la richesse acquise sont les premiers à proclamer que

« c'est une honte, » que dans une société comme la nôtre, où les moyens de production surabondent, où la pléthore des produits est parfois même si incommode, c'est un scandale public que des gens se tuent parce qu'ils ont faim et froid. Pourtant, le sentiment qui éclate à cette occasion manque encore, sinon de sincérité, du moins de profondeur. Il consiste surtout en une sympathie à demi physiologique, excitée par le spectacle d'un malheur émouvant. Cette sympathie est soigneusement entretenue par la presse, qui s'empare des héros du drame, et qui agit sur les nerfs du public en multipliant les détails et les images réalistes.

Mais cette explosion momentanée, comme l'émeute rapportée par Tacite, ne prouve point que l'ancienne façon de sentir soit profondément modifiée. Si l'on *sentait* vraiment que l'on est en présence d'une injustice sociale, dont tous les membres de la société sont personnellement responsables, puisqu'ils contribuent, par leur consentement constant à ses institutions présentes, à la maintenir telle qu'elle est, comment resterait-on indifférent à tant d'autres misères, moins dramatiques, il est vrai, mais innombrables, journalières, incessantes, aussi injustes, aussi inhumaines que celle-là, et dont le spectacle ne touche à peu près personne? Par exemple, les journaux de Paris publient chaque semaine le bulletin sanitaire de la ville. On y voit que la diphtérie, la rougeole, la scarlatine, ou la typhoïde, sont fréquentes « comme chaque année en cette saison », et les cas mortels assez nombreux, mais « presque tous dans les arrondissements de la périphérie », ceux du centre restant indemnes. Cette constatation est fort agréable aux lecteurs aisés des arrondissements du centre, qui adorent leurs enfants. Ils ne songent pas à se demander ce qu'en pensent les pères et les mères dans les arrondissements

de la périphérie. Ils admettent tacitement, comme étant dans l'ordre des choses, que les pauvres gens, gagnant fort peu, soient mal logés, mal nourris, mal chauffés, que leurs enfants soient plus accessibles aux contagions, moins bien soignés, et plus exposés à mourir. Ils sont donc demeurés dans l'état sentimental et, par suite, doctrinal des classes possédantes du siècle dernier. Naïvement, ils jugent naturelles et providentielles les conditions sociales où ils sont privilégiés.



Le commerçant « retiré des affaires » avec une honnête aisance, qui jouit de ses rentes en parfaite tranquillité de conscience, et qui n'est troublé dans cette jouissance ni par la pensée ni même par la vue des misères, des souffrances, et des injustices sociales qui pullulent autour de lui, n'est pas un monstre de cruauté. Mais il n'éprouve que les sentiments traditionnels, et les sentiments traditionnels le confirment dans l'idée que l'état actuel des choses est normal, que l'argent qu'il a gagné est « bien à lui », et qu'il ne fait tort à personne en le dépensant à sa guise. L'ancienne manière de sentir soutient l'ancienne notion de la justice, tandis que la nouvelle notion de la justice n'a pas encore la force de faire prévaloir une nouvelle manière de sentir, du moins dans la plupart des consciences. Et le même processus se répétant au sujet des autres sentiments collectifs, relatifs à la religion, à la patrie, à la liberté politique, etc. des conflits doivent éclater, longs et douloureux. Les sociétés humaines ne savent jusqu'à présent que les subir, faute d'en discerner les causes et les lois.

III

Énergie des réactions que les sentiments moraux déterminent. — Rien de plus difficile à modifier que les sentiments collectifs. — Senti-

ments religieux se portant chez les anciens sur toute la nature, chez les modernes sur la nature morale seulement. — Signification, à ce point de vue, de la religion de l'Humanité. — Comment nous pouvons restituer la conception sentimentale, aujourd'hui disparue, de la nature physique.

Les sentiments moraux collectifs, bien que solidaires des représentations et des croyances collectives, au point de n'en pouvoir être séparés que par abstraction, se montrent donc particulièrement stables. Ils suivent le même processus d'évolution (qui n'est pas toujours un progrès) ; mais ils le suivent d'un mouvement plus lent, et avec une difficulté plus grande à se détacher du passé. C'est une série, si l'on ose dire, conservatrice par excellence : c'est surtout grâce à elle que se perpétuent, dans un groupe donné, les superstitions sociales dont il a été question au chapitre précédent. Les sentiments collectifs traditionnels forment avec les coutumes et les croyances des amalgames presque indissolubles, et si bien fondus qu'il est impossible d'y faire la part de chaque élément, et de dire si c'est plutôt le sentiment qui entretient l'habitude et la croyance, ou la croyance et l'habitude qui entretiennent le sentiment.

La puissance propre des sentiments se manifeste encore par l'intensité des réactions qu'ils déterminent. Déjà l'homme qui pense d'une autre façon que les autres, même sur un problème qui ne touche pas immédiatement à l'action et que tous sont capables de considérer sans passion, provoque chez eux un certain malaise, un étonnement qui n'est pas exempt de mauvais vouloir. On s'éloigne volontiers de lui, comme d'un esprit dangereux et inquiétant. Mais si la divergence est à la fois d'idée et de sentiment, s'il s'agit de choses qui intéressent directement la pratique et les mœurs, ce n'est plus seulement la désapprobation et le soupçon, c'est l'indignation et le besoin

de vengeance qui éclatent. D'une façon générale, un attachement presque instinctif aux manières traditionnelles de sentir et d'agir est au fond des résistances conservatrices. Tant que les novateurs n'y peuvent opposer que de pures idées, ils ont le dessous. Il faut, pour qu'ils l'emportent, que ces idées se soient fondues avec des sentiments collectifs, et que la masse sociale se soit imprégnée de ces sentiments.

Aussi n'y a-t-il rien, dans la réalité morale, de plus difficile à modifier — du moins directement, — que les sentiments collectifs. Sans doute, ils ne sont pas tout à fait hors de notre portée, comme certaines séries de phénomènes physiques, sur lesquels nous ne pouvons rien, bien que nous en ayons une science déjà assez avancée (les faits astronomiques, par exemple). La solidarité des phénomènes sociaux est telle, que si nous pouvons agir sur certains d'entre eux, cette intervention retentit à coup sûr dans les autres séries, sans que nous puissions toujours en prévoir, et surtout en mesurer le contre-coup. Toutefois, les séries diffèrent beaucoup entre elles à ce point de vue. Nous connaissons des moyens d'agir sur les faits économiques, juridiques, intellectuels même dans une société donnée : nous n'avons guère de prise sur les sentiments collectifs, sinon en modifiant d'abord d'autres séries. Jusqu'à présent, les changements appréciables dans les sentiments moraux collectifs ne se sont encore produits que comme conséquences de grandes transformations religieuses ou économiques, accompagnées de la diffusion d'idées nouvelles, ou de la renaissance d'idées anciennes qui s'étaient effacées pour un temps.

C'est qu'en effet, de toutes les séries de phénomènes sociaux, celle-ci exige de nous le plus grand effort pour être « représentée », et, par suite, pour être connue d'une manière objective. Les faits économiques se traduisent

aisément pour nous en formules et en courbes ; les faits intellectuels, religieux, juridiques, sont liés à des phénomènes extérieurs, à des mouvements, à des signes qui nous permettent de les extérioriser et de les considérer indépendamment des consciences individuelles où ils se réalisent ; mais combien cette représentation est plus difficile quand il s'agit de sentiments ! Il semble que, de quelque façon que l'on s'y prenne, un sentiment ne soit traduisible qu'en termes de même nature, c'est-à-dire encore en sentiments. De fait, c'est le résultat où la réflexion morale a toujours abouti jusqu'à présent. La présence en nous des sentiments moraux, quand nous y réfléchissons, éveille pour ces sentiments mêmes un nouveau sentiment de vénération, de respect, de soumission religieuse et sacrée : c'est-à-dire que le sentiment collectif prend ainsi une conscience plus profonde et plus énergique de lui-même dans l'individu. Mais l'individu qui l'éprouve ainsi avec une intensité accrue, ne l'en « connaît » pas pour cela davantage.

Seule, nous le savons, la méthode sociologique, la méthode historique et comparative, peut conduire à cette connaissance; et la première condition pour faire usage de cette méthode, c'est de se proposer les sentiments à étudier non pas en tant qu'on les éprouve, mais en tant qu'ils font partie de la réalité morale donnée. Il faut donc que, dans cet ordre de faits comme dans les autres, cette réalité soit regardée par le savant avec la même objectivité que la réalité physique. Et si nous éprouvons, devant cette nécessité méthodologique, une sorte de répulsion, comme devant une profanation de ce qu'il y a de plus sublime en nous, rappelons-nous, une fois encore, qu'une répulsion analogue a été ressentie quand la réalité physique est devenue objet de recherche scientifique.

Aux yeux des anciens, la nature entière était divine.

Elle comprenait tout l'ensemble des phénomènes et des êtres, les hommes et les dieux. Leur sentiment religieux s'étendait à la fois aux divinités proprement dites, au dieu qui habite en nous sous le nom d'âme, et à toutes les forces qui animent le monde. Les religions antiques étaient vraiment des religions de la nature. Pour le christianisme, l'Infini, l'Absolu, le Parfait est devenu l'objet unique du sentiment religieux : la nature, finie et déchue, s'évanouit pour ainsi dire en présence de Dieu. Qu'elle puisse inspirer un sentiment religieux, c'est une pensée impie qui fait horreur au chrétien. Cependant, sous l'action de causes multiples — et le réveil des philosophies antiques n'en a pas été la moins efficace — la foi aux dogmes chrétiens s'est affaiblie. A-t-on vu reparaître en même temps une religion de la nature? — Non, à moins que l'on ne veuille appeler ainsi une expression de vague sympathie pour la pensée antique, et de protestation contre l'esprit chrétien. Du moins, toute la portion de la nature dont l'homme a commencé de se rendre maître par la science n'est pas redevenue objet de sentiment religieux, sinon d'une façon très générale, en tant qu'elle fait partie de l'univers infini où nous sommes plongés. Mais, fait très remarquable, chez des philosophes qui ont entièrement rompu avec la religion chrétienne, et qui en considèrent le rôle intellectuel comme terminé, on voit apparaître une religion de l'humanité (Feuerbach, Auguste Comte). Qu'est-ce à dire, sinon que le sentiment religieux se reprend précisément à la seule portion de la nature qui touche encore nos contemporains comme la nature tout entière touchait les anciens ?

Il est donc permis de prévoir, pour la nature morale, un processus analogue à celui qui s'est déroulé pour la nature physique : à mesure que la réalité sociale deviendra davantage objet de science, elle sera moins objet de

sentiment. L'œuvre d'Auguste Comte symbolise très exactement cette transition. Chez lui, la réalité morale ou sociale, sous le nom d'humanité, se présente à la fois sous les deux aspects. D'une part, il fonde la sociologie, qu'il appelle aussi « physique sociale », il réintègre la réalité sociale dans la nature, il montre que les lois statiques et dynamiques de la sociologie sont solidaires des autres lois naturelles. Mais, d'autre part, en tant que le régime positif institue une religion, l'humanité devient le Grand Être sur qui se reportent tous les sentiments qui s'adressaient auparavant à Dieu. Auguste Comte, — et c'est là un des traits les plus caractéristiques de sa doctrine, — n'a pas vu de difficulté à garder en même temps les deux attitudes, l'une scientifique, l'autre religieuse, en présence d'une même réalité. Mais la divergence qui est immédiatement apparue entre ses successeurs a bien montré qu'elles ne pouvaient se concilier. Car les adeptes de sa religion n'ont pas pris grand souci des progrès de la sociologie; et, inversement, les sociologues actuels, héritiers de sa pensée scientifique, sont fort indifférents à la religion de l'humanité.

Ainsi, l'exemple même du fondateur de la sociologie montre de la façon la plus éclatante à quel point la représentation moderne de la réalité sociale est encore mêlée au sentiment, et quels efforts seront nécessaires pour qu'elle devienne tout objective et proprement scientifique. Toutefois, les inconvénients de l'état actuel ne sont pas sans compensations. Il nous permet de restituer, par une analogie rétrospective, l'état mental du temps où la nature entière était conçue comme seule l'est aujourd'hui la réalité sociale. Habitués, comme nous le sommes, à une représentation entièrement objective et intellectuelle de la nature physique, — du moins en tant que la science s'y applique, — nous avons la plus grande peine à com-

prendre que cette représentation ait pu jadis être toute différente, très peu objective, à peine intellectuelle, ou, pour mieux dire, qu'un ensemble d'images, de croyances et de sentiments en ait tenu la place. Nous n'y parviendrions jamais, si nous ne concevions encore ainsi une partie de la nature. Caractère religieux et impérieux des croyances et des pratiques, pression intense de la conscience collective sur les consciences individuelles, attente confiante de résultats déterminés à la suite de certaines pratiques traditionnelles et le plus souvent inintelligibles, innovation synonyme d'impiété : tous ces traits caractérisent encore aujourd'hui la représentation de la réalité morale. Reportons-les, par la pensée, sur la conception de la nature physique, et nous pourrons nous faire une idée de ce qu'elle était autrefois, de même que la science actuelle de cette nature nous permet de concevoir par avance, en quelque mesure, ce que sera un jour la représentation intellectuelle de la réalité sociale.

CHAPITRE IX

CONSÉQUENCES PRATIQUES

I

Idée d'un art rationnel fondé sur la science des mœurs. — En quoi il différera de la pratique morale qu'il se propose de modifier. — Le progrès moral n'est plus conçu comme dépendant uniquement de la bonne volonté. — Il portera sur des points particuliers et dépendra lui-même du progrès des sciences. — Tentatives faites jusqu'à présent pour réformer systématiquement la réalité sociale. — Pourquoi elles ont été prématurées.

On juge l'arbre à son fruit, et les principes d'après leurs conséquences. En particulier, aussitôt que la spéculation intéresse la morale, la critique n'hésite pas à condamner, avec l'assentiment unanime du public, toute doctrine dont les conséquences légitimement tirées blesseraient ce que la conscience morale est habituée à regarder comme sacré. Aussi voit-on que les « morales pratiques » donnent, en général, toute satisfaction à cette exigence de la conscience. Quelles que soient les divergences théoriques des systèmes de morale, ils se retrouvent convergents, pour une époque donnée, au point de vue de la morale pratique : nous avons eu l'occasion de signaler et d'interpréter ce fait.

Mais, de même que nous ne nous sommes pas proposé, dans ce travail, d'établir, après tant d'autres, une « morale théorique », et que nous avons essayé au contraire de

montrer qu'il n'y a point, et qu'il ne peut y avoir de « morale spéculative », de même on ne trouvera ici, sous forme de conséquences pratiques, rien qui ressemble à la « morale pratique » tirée par les philosophes, en apparence du moins, de leur « morale théorique ». A la spéculation dialectique sur les concepts et les sentiments moraux se substituera la connaissance scientifique des lois de la réalité sociale; pareillement, la « morale pratique » traditionnelle sera remplacée par un « art rationnel » moral ou social, comme on voudra l'appeler, fondé sur cette connaissance scientifique. Ainsi se complétera, du point de vue de l'application, ce que nous avons essayé d'établir du point de vue de la théorie. Si vraiment la morale est un art comparable à la mécanique et à la médecine, selon le mot de Descartes, cet art emploiera à l'amélioration des mœurs et des institutions existantes la connaissance des lois sociologiques et psychologiques, comme la mécanique et la médecine utilisent la science des lois mathématiques, physiques, chimiques et biologiques.

Nous ne tenterons donc pas d'instituer des règles de conduite, des préceptes destinés à être suivis par chaque conscience, ni d'établir une hiérarchie de « devoirs » pour tout être raisonnable et libre. Nous essayerons, ce qui est fort différent, de déterminer, dans la mesure de nos forces, ce que serait l' « art rationnel moral ». Détermination nécessairement très imparfaite, car les applications ne peuvent se découvrir, en général, que lorsque la science a atteint un certain degré d'avancement, et les sciences sociologiques ne sont pas encore sorties de la période inchoative. En fait, nous devons regarder cet art, aujourd'hui, comme un *desideratum*. Ne pouvant anticiper sur ce qu'il sera plus tard, nous le définirons, soit par analogie avec les autres arts rationnels que des sciences plus avancées ont permis de constituer dès à

présent, soit par opposition avec ce qui en tient aujourd'hui la place, c'est-à-dire avec la morale pratique, la politique, la pédagogie, etc. actuelles.

A ce dernier point de vue, une différence frappe tout d'abord. L'art social rationnel, qu'il s'agisse de l'action individuelle ou de l'action collective, est à faire tout entier. Il ne se formera qu'au fur et à mesure du progrès des sciences dont il dépend, très lentement peut-être, par inventions successives et partielles. La « morale pratique », au contraire, existe tout entière dès à présent. Rattachée ou non, par des liens plus ou moins logiques ou artificiels, à tel ou tel principe métaphysique ou religieux, la prescription de ce qu'il faut faire ou ne pas faire s'impose avec la même force à la conscience de tous et de chacun. Elle se présente comme définitive et complète.

Sans doute, l'expérience suscite à tout instant des « espèces » qui n'ont pu être prévues dans leur détail et dans leur singularité par des préceptes nécessairement généraux. D'où une casuistique, indispensable pour les moralistes comme pour les juristes. Mais cette casuistique suppose justement que les principes sur lesquels elle se fonde sont admis de tous, et que les devoirs généraux et les grandes règles directrices de la conduite sont établis *ne varietur*. Même, la seule idée que ces règles et ces principes puissent ne pas être immuables cause à la conscience un malaise auquel elle ne s'accoutume point. Que notre morale ne soit pas « absolue », au moins dans ses règles essentielles, c'est là, à ses yeux, une idée « immorale ». Cette conviction se révèle, par exemple, dans la façon dont on se représente d'ordinaire le progrès moral. On conçoit que les hommes connaîtront de mieux en mieux leurs devoirs, s'y attacheront toujours davantage, préféreront de plus en plus à toute autre satisfaction la conscience de les avoir accomplis ; qu'ils deviendront, en un mot, plus sages

et plus vertueux. Mais on ne conçoit pas que les devoirs eux-mêmes changent et se transforment, bien que la réflexion et l'histoire montrent qu'en fait ils ne sont pas immuables. Chaque société obéit ainsi au besoin impérieux de regarder comme absolues des règles dont elle croit instinctivement que sa stabilité et son existence même dépendent.

Considérée objectivement, la « morale pratique » qui s'impose à la conscience, à une époque donnée, pour une société donnée, est une fonction de toutes les autres séries sociales qui composent cette société, et les déterminations très précises qu'elle comporte proviennent de sa solidarité avec ces séries, dans leur état présent et passé. Elle représente donc, à vrai dire, la réalité même que l'art social rationnel aurait à modifier, s'il existait, ou du moins une partie de cette réalité. Elle ne saurait donc se confondre avec lui.

Autre différence connexe à la première. L'art moral rationnel, même si nous le supposons déjà suffisamment avancé, ne pourra modifier la réalité donnée que dans certaines limites. Nous voyons jusqu'à quel point notre connaissance des lois physiques, chimiques et biologiques nous permet d'intervenir dans les phénomènes naturels pour les tourner à notre avantage, et si nous pouvons regarder avec quelque satisfaction les progrès faits depuis un siècle, nous savons aussi que dans une infinité de cas l'intervention est inutile ou impossible. Il suffit, pour se rendre compte des bornes de notre pouvoir, de réfléchir à l'état actuel de la médecine et de la chirurgie. Que de temps ne faudra-t-il pas pour que les sciences sociologiques nous permettent de posséder des arts sociaux aussi développés que ceux-là ! Et savons-nous si précisément le progrès de ces sciences ne nous apprendra pas que l'intervention efficace et scientifique ne peut se pratiquer que sous

des conditions difficiles à réaliser, et dans de très étroites limites? — La « morale pratique », au contraire, ne connaît point de difficulté dont elle ne donne, en principe, la solution. De tous les arts humains, elle est le seul qui ne s'avoue pas imparfait et tenu en échec, au moins à partir d'un certain point, par des obstacles insurmontables. Elle connaît seulement ceux que lui opposent les passions, les préjugés, les faiblesses, en un mot la nature sensible de l'homme. Supposez celle-ci entièrement soumise, soit par un effort constant et toujours victorieux, soit par l'aide divine de la grâce : la moralité et la sainteté même sont réalisées autant qu'elles peuvent l'être. Comme cette « morale pratique » ne dépend point, en réalité, du savoir théorique, elle a sa perfection propre, et elle peut être achevée alors que ce savoir est encore rudimentaire.

Mais c'est surtout du point de vue de la morale sociale que le contraste est frappant. Nulle hésitation dans les préceptes de cette morale, relatifs, par exemple, à la famille, aux relations sexuelles, à la propriété, aux rapports des différentes classes ou castes, etc. ; nous trouvons même ces préceptes extrêmement précis, impératifs et minutieux, dans nombre de sociétés où les règles de la morale dite « individuelle » sont encore indécises et flottantes. Et tandis que cette « morale sociale » se trouve partout, nulle part n'existe encore la science sur laquelle L'art moral rationnel devra se fonder ; nulle part on n'a encore une connaissance scientifique de ce qu'est la famille, c'est-à-dire des conditions juridiques, religieuses, économiques dans lesquelles elle a pris telle ou telle forme, ni des différentes formes de la propriété, etc. On suppose ainsi que la morale sociale ne rencontre pas de résistance dans la nature de la réalité sociale ; et la raison en est, non pas qu'elle repose sur une connaissance scientifique de cette réalité, mais simplement qu'elle est une expres-

sion, ou pour mieux dire une partie de cette réalité même.

De là découle une troisième différence. Quand l'art social rationnel commencera à tirer des applications pratiques des sciences sociologiques, elles porteront d'abord sur des points plus ou moins particuliers. Cet art paraîtra nécessairement fragmentaire, incomplet (comme le sont notre mécanique appliquée et notre médecine) ; il n'aura pas le caractère d'un ensemble achevé et cohérent, que présentent, à chaque époque, les morales pratiques. Apparence trompeuse d'ailleurs. Car la cohérence des règles de ces morales pratiques n'est telle que pour la conscience à qui toutes ces règles apparaissent indistinctement avec un prestige commun d'obligation indiscutable et sacrée. Elle peut n'être, en réalité, qu'une incohérence inaperçue, résultant de la présence simultanée, dans cette conscience, de sentiments, de croyances, de mobiles d'action qui sont d'origines et de tendances diverses, les uns très anciens, les autres plus récents, mais dont l'incompatibilité ne se trahit pas, tant qu'ils sont réunis dans les impératifs d'une même conscience.

Enfin, il résulte de tout ce qui vient d'être dit que la « morale pratique » se suffit à elle-même. C'est ce que certains philosophes ont fort exactement observé. Ils ont remarqué le caractère original, spontané, de la conscience morale commune, la forme « absolue » de ses ordres ; et Kant, qui a admirablement décrit le fait, a cru nécessaire, pour l'expliquer, d'admettre que la pratique a ses principes indépendants de la théorie, en d'autres termes, que la conscience morale ne dépend rationnellement que d'elle-même. Elle n'a, pour commander, nul besoin de la science ; elle est tout aussi claire, souvent même plus claire, chez l'homme qui n'a que la simple « lumière naturelle », que chez celui dont l'intelligence est cultivée. Mais l'art social rationnel reposera au con-

traire sur la science; non pas sur une science de la morale qui puisse se construire *a priori*, par l'effort spéculatif et dialectique d'un philosophe, mais sur une science très complexe, ou pour mieux dire sur un ensemble de sciences complexes, dont l'objet est la « nature » sociale, que l'on commence à peine à explorer par la méthode positive. Ces sciences seront par conséquent, comme les autres, l'œuvre collective des générations successives de savants, dont chacune reprendra les problèmes au point où ses devanciers les auront laissés, rectifiant leurs observations, complétant ou remplaçant leurs hypothèses, et accoutumant ainsi l'esprit humain à concevoir enfin *tous* les faits qui lui sont donnés comme soumis à des lois.

Il est vrai que la conscience commune de chaque époque ne considère pas sa morale pratique comme une réalité donnée, mais comme une expression de ce qui « doit être ». Le fait même qu'elle se manifeste sous la forme de commandements et de devoirs prouve assez qu'elle ne croit pas simplement traduire la réalité naturelle, mais qu'elle prétend la modifier. Par cette prétention, elle semble vraiment tenir la place de l' « art moral et social » que nous cherchons. Et ce n'est pas une pure illusion : elle en tient en effet quelque peu la place, dans la mesure où elle exerce sur cette réalité une action qui la modifie.

Si nous la comparons à ce que cet art devra être, nous verrons qu'elle présente la plupart des caractères qui sont propres aux arts humains dans leur période préscientifique. C'est d'abord l'absence d'une ligne de démarcation nette entre ce qui est possible ou impossible à atteindre. Avant la conception positive de la nature, le sorcier, le magicien, l'homme-médecine, l'astrologue, l'alchimiste, opérant sans une connaissance claire du rapport des effets aux causes, et en vertu de croyances ou de raisonnements

d'une portée très générale (magie sympathique, observation d'analogies superficielles, associations d'images ou de mots etc.), ne trouvent pas plus de difficulté dans un cas quelconque que dans un autre, quelle qu'en soit la différence objective. Il ne leur est pas plus malaisé de faire tomber la pluie que de fondre du minerai, et de soigner une maladie nerveuse qu'une fièvre éruptive. Leur foi en la puissance de leurs procédés les empêche de sentir l'ignorance où ils sont des phénomènes qu'ils prétendent modifier. Peut-être, pour que l'étude scientifique de ces phénomènes s'établisse, est-il nécessaire qu'un concours de circonstances favorables ait d'abord ébranlé cette foi. De même, la morale pratique, en tant qu'elle se propose de modifier la réalité sociale donnée, n'est nullement embarrassée par le manque d'une connaissance scientifique de cette réalité. Elle y supplée par sa confiance en ses procédés. Elle ne reconnaît, en principe, aucune limite à leur pouvoir. Tout revient, pour elle, à *convertir* les âmes. Si elles étaient invinciblement attachées à leurs devoirs, cette condition nécessaire serait en même temps suffisante : la société deviendrait, *ipso facto*, aussi bien ordonnée, aussi pénétrée de justice et génératrice de bonheur qu'elle saurait jamais l'être. Ne voyons-nous pas des philosophes soutenir que la « question sociale est une question morale » ? Dans cette conception caractéristique, nul compte n'est tenu des lois statiques ni des lois dynamiques des faits sociaux, que la science seule peut découvrir, en particulier des lois économiques, si complexes dans une civilisation comme la nôtre, ni surtout de l'extraordinaire ensemble de croyances, sentiments, tendances, besoins, préjugés, que la longue suite des siècles de l'histoire et de la préhistoire a amassé dans les âmes humaines. La pratique du devoir aurait raison de tout : elle exercerait sur cette nature une sorte de toute-

puissance. Aussi bien est-ce surtout du point de vue social que l'idéal moral manifeste le plus évidemment son caractère religieux (cité de Dieu, règne de la grâce, royaume des fins, la *moralische Weltordnung* considérée comme une définition de Dieu, etc.).

Dans la période préscientifique, l'empire de l'homme sur la nature, précisément parce qu'il est imaginaire, croit se réaliser par la solution directe de quelques problèmes vastes et simples, dont les cas particuliers les plus divers ne sont que des applications. Ainsi l'alchimiste poursuit les formules qui lui donneront tout pouvoir sur la matière (pierre philosophale, transmutation des métaux); le médecin d'avant la science dispose de quelques recettes souveraines qui chassent la maladie et produisent la santé. Les yeux fixés sur le résultat immédiat à atteindre, l'art, intrépide et crédule, n'aperçoit pas le réseau infiniment compliqué des phénomènes qui sont les causes réelles des maux que nous subissons. Par une illusion analogue, la pratique morale traditionnelle possède quelques procédés simples pour produire la vie heureuse, la vertu, la sainteté, pour chasser l'injustice et le vice; et la théorie qui, comme nous l'avons vu, ne fait que refléter cette pratique, se propose de résoudre le « problème moral ». Mais c'est là une expression peu intelligible. Il n'y a pas plus de « problème moral » que de « problème physique », ou de « problème physiologique ». Nous ne pouvons pas plus nous flatter de réaliser le bonheur en général, que la mécanique ne peut réaliser le « captage de la force naturelle » en général, ou la médecine procurer la « santé » en général. Dès que la science est constituée, et qu'elle marche, elle néglige ces abstractions. Elle est toute à la découverte de relations réelles, dont la connaissance deviendra un jour une mainmise sur les forces de la nature.

En fait, rien ne nous assure que les résultats poursuivis par la morale pratique puissent jamais être atteints. Les sociétés humaines ne sont peut-être pas susceptibles de diminuer la somme des maux et d'augmenter la somme des biens du plus grand nombre de leurs membres au delà d'une certaine limite. Peut-être un certain degré de justice seulement y est-il réalisable, — la conception de la justice devant d'ailleurs évoluer avec les sociétés elles-mêmes. Seuls, les progrès de la science sociologique nous apporteront des données positives sur ces divers points. Jusque-là, les postulats impliqués par l'art moral, et admis par lui sans que rien en garantisse la légitimité, resteront hypothétiques. Mais, de même que les hommes qui croyaient agir sur la nature par des moyens mystérieux ou magiques ne paraissent pas avoir jamais été découragés par leurs échecs, tant que leur foi en ces moyens est restée ferme, de même la « morale pratique » ne se lasse pas de conduire l'homme à la « vie heureuse », à la sainteté, à la justice sociale parfaite, malgré les démentis constants que lui inflige l'expérience. Et comme le conjureur de pluie, si le ciel reste sans nuages, conclut que le dieu de la pluie ne s'est pas laissé fléchir ou contraindre, ainsi le moraliste, voyant que l'injustice, la méchanceté, la souffrance ne diminuent point dans une société humaine, en tire simplement cette conséquence que l'homme n'a pas voulu ou su se réformer.

Cette illusion tenace est d'autant plus remarquable que, par ailleurs, la « morale pratique », là où elle est efficace, sait fort bien utiliser le mécanisme des phénomènes naturels. Ainsi, dans l'enseignement moral proprement dit, donné par les parents, par les personnes âgées, par les prêtres, et en général par ceux qui détiennent l'autorité, les lois de l'association des idées et des images, de la suggestion, de l'imitation, de la contagion sociale sont souvent

employées très ingénieusement, comme si les découvertes de la psychologie la plus récente étaient connues : une observation aiguisée et sagace en a tenu lieu. On peut constater là une « pratique morale », fort bien organisée, très habile, exactement adaptée le plus souvent au but qu'elle doit atteindre. Le contraste est frappant entre le caractère positif de la méthode employée dans cet enseignement et le caractère illusoire des fins générales où il tend, dans la pensée de ceux qui le donnent, — lorsqu'il ne s'agit pas simplement (il est vrai que c'est le cas le plus fréquent) de la transmission des mœurs sociales d'une génération à la suivante.

En somme, si nous considérons comme faisant partie de la réalité donnée, de la « nature », l'ensemble des obligations et des devoirs qui s'imposent aux consciences à une époque donnée, nous n'observons point que jusqu'à présent les efforts qui tendent à modifier cette réalité se soient fondés sur une étude scientifique et positive. Ces efforts se sont portés de préférence sur la recherche des moyens propres à amener l'homme à agir conformément à l'exigence du devoir. L'ensemble de ces moyens constitue, si l'on veut, un art, mais un art qui se meut tout entier à l'intérieur de la réalité morale donnée, et très différent, par cela même, de l'art rationnel qui se fonderait sur la connaissance scientifique de cette réalité pour la modifier. Au reste, il est vrai que depuis longtemps des utopistes et des réformateurs ont conçu, ou du moins imaginé, un état social très supérieur, selon eux, à celui que l'expérience mettait sous leurs yeux. En particulier, les philosophes du XVIII[e] siècle, puis Saint Simon et Auguste Comte, leurs héritiers, ont eu l'idée très nette d'une politique qui serait fondée sur une science expérimentale. Au XIX[e] siècle, socialistes et communistes ont proposé des mesures qui, dans leur pensée, conduisaient

scientifiquement à une amélioration de la réalité sociale. En ce sens, l'idée n'est pas nouvelle ; elle date même de loin, et elle s'est développée et précisée à mesure que les sciences dites « morales et sociales » ont tendu de plus en plus vers une conception positive de leur objet et de leur méthode. Il reste néanmoins que la préoccupation de la pratique, comme il était inévitable, a été dominante chez tous ; et, comme notre science sociale est encore fort peu de chose, l'art social n'a pu être jusqu'à présent qu'empirique, pour sa plus grande part, et non pas rationnel.

II

Objection : n'est-ce pas aboutir au septicisme moral ? — Réponse : rien n'est plus éloigné du scepticisme que la conception d'une réalité soumise à des lois, et d'une action rationnelle fondée sur la connaissance de ces lois. — Sens de cette action. Amélioration possible d'un état social donné, sous quelles conditions.

Une objection, une protestation même peut-être se sera déjà présentée à l'esprit du lecteur. « Est-ce là tout ce que votre conception nouvelle de la morale nous apporte au point de vue pratique ? Nous attendions un principe directeur de l'action, une règle de vie, qui permît d'organiser la conduite individuelle et d'introduire plus de justice dans les rapports sociaux ; et tout se réduit à la conception, purement schématique jusqu'à présent, d'un art moral rationnel qui se réalisera plus tard, on ne sait quand, lorsque les sciences sociologiques auront atteint un degré d'avancement suffisant ! Mais, en attendant les résultats que nous devons nous promettre de cet art, il faut vivre, il faut agir, il faut prendre parti sur les questions individuelles et sociales les plus graves. Com-

ment ferons-nous? Vous ne nous donnez aucune indication. Bien mieux, vous nous représentez que toute morale est nécessairement relative, variable en fonction de toutes les autres séries sociales dont elle est solidaire, et que la nôtre en particulier, dans son idéal comme dans ses prescriptions, est une partie de la réalité sociale existante ; d'où se conclut presque nécessairement le scepticisme moral, car il est évident que dans une civilisation différente, des obligations tout autres s'imposent aux consciences avec une autorité et une légitimité égales à celles dont nos devoirs sont revêtus à nos yeux. Ainsi, non seulement vous ne nous apportez point de règle d'action, mais vous détruisez, autant qu'il dépend de vous, celle que nous avions. Et ce grand effort scientifique aboutit, en définitive, à nous laisser désemparés, démunis et paralysés devant les nécessités de la vie. Qui ne voit que tout sera préférable à un tel état d'impuissance, tout, même les doctrines les moins scientifiques et les moins acceptables à la raison, pourvu qu'elles répondent aux exigences de l'action? Le rôle du sceptique, disait Spinoza, est de rester muet. Encore les sceptiques s'abstiennent-ils d'ordinaire de toucher aux règles de la pratique. »

Nous avons répondu déjà explicitement à cette objection très redoutable [1] d'apparence, mais qui en réalité ne porte pas contre notre conception.

Quant au dernier point, que nous examinerons d'abord, nous avons montré que le reproche de scepticisme n'était pas fondé. De ce que notre morale est relative, il ne s'ensuit pas qu'elle perde aussitôt toute valeur. Nous ne sommes pas obligés de choisir entre ces deux alternatives : ou notre morale a un caractère absolu, ou bien elle perd toute autorité. La preuve qu'une position inter-

[1] Voyez plus haut, ch. v, § II et III, p. 135-151.

médiaire est possible, et qu'elle n'a rien de paradoxal, c'est que tous les systèmes empiriques de morale (et Dieu sait s'ils sont nombreux, dans l'antiquité et dans les temps modernes !) s'y sont placés sans croire compromettre par là la validité de leurs préceptes. De même que la relativité de la connaissance peut être admise sans que la connaissance humaine soit dépouillée de toute valeur logique ; de même, admettre la relativité de la morale, ou pour mieux dire des morales, ne leur enlève pas *ipso facto* toute autorité et toute légitimité. Mais cette autorité et cette légitimité deviennent elles-mêmes relatives, et c'est ce que nous avons voulu dire.

Reste le corps même de l'objection : l'art moral, qui se fondera — plus tard — sur les sciences de la nature sociale, ne nous fournit pas la règle de vie dont nous avons besoin dès à présent. — Je réponds que cet art, fût-il déjà constitué et même assez avancé, ne donnerait pas ce qu'on semble attendre de lui, et qu'il n'a pas à le donner. Quelle en sera, en effet, la fonction? Modifier, par des procédés rationnels, la réalité morale donnée, au mieux des intérêts humains, comme la mécanique et la médecine interviennent, en vue de ces mêmes intérêts, dans les phénomènes physiques et biologiques. Mais cette fonction même suppose que cette réalité existe, qu'elle nous est donnée objectivement, à titre de « nature », et qu'il nous faut donc commencer par épeler et déchiffrer cette nature, que nous n'avons pas faite, et que vraisemblablement une intelligence semblable à la nôtre n'a pas faite pour nous. Or, l'objection que l'on nous oppose implique l'hypothèse contraire à celle-là. Elle consiste, au fond, à refuser d'admettre ce que nous avons essayé de prouver dans les premiers chapitres de cet ouvrage, et à nier que la spéculation morale porte sur des faits donnés, qu'il faut observer, analyser, classer, ramener à des lois,

si nous voulons qu'elle conduise à des résultats applicables et féconds. Elle maintient, au contraire, qu'il n'y a point de réalité morale objective, au sens où nous l'entendons, que l'existence même de la morale est liée au principe d'où elle découle tout entière, et qu'enfin si ce principe est ébranlé ou abattu, la morale chancelle et tombe avec lui.

Mais, outre les raisons que nous avons fait valoir, l'expérience même témoigne contre cette objection. Tout homme vivant dans une certaine société y trouve organisé un système souvent très compliqué de règles pour son activité, prescrivant ce qu'il faut faire ou ne pas faire dans un cas donné. Ces règles prennent l'aspect de devoirs pour sa conscience ; elles n'en sont pas moins, par rapport à lui, une réalité objective qu'il n'a pas faite, qui s'impose à lui, et dont la réaction, s'il s'y heurte, se fait sentir à lui de la façon la plus sûre et parfois la plus cruelle. Il ne suit pourtant pas de là que l'individu soit privé de toute initiative en matière morale. Ici comme ailleurs, la réflexion et la raison soulèvent des problèmes : il se produit dans les consciences des scrupules, des hésitations, des conflits parfois tragiques. Mais presque toujours ces conflits mêmes supposent l'existence d'une réalité morale objective. Quand un homme, par exemple, se demande s'il commettra une action qualifiée crime, en vue d'un intérêt qu'il juge supérieur, au nom d'une autre règle, plus sacrée à ses yeux, qu'est-ce qui est en question pour lui ? Est-ce l'existence de la règle morale qu'il va peut-être violer tout à l'heure ? Assurément non : son hésitation même, la représentation vive des sanctions auxquelles il sait qu'il s'expose, prouvent au contraire qu'il a la notion très nette de son devoir. Ce qui est douteux pour lui, c'est de savoir s'il vaut mieux, dans la conjoncture présente, s'y conformer ou passer outre, quoi qu'il arrive. De même

que le sauvage qui viole un tabou n'atteste pas moins pour nous, par les circonstances de son acte, l'existence et le caractère sacré de ce tabou, que ses compagnons qui le respectent ; de même, dans notre société civilisée, le délinquant et le criminel ne témoignent pas moins, à leur façon, de l'existence des obligations morales auxquelles ils se soustraient, que l'honnête homme qui s'y soumet. Bref, rien n'est plus facile à constater, dans les sociétés humaines, plus ou moins avancées, que la réalité objective des règles de conduite obligatoires. Si elles ne sont point obéies (ce qui en fait arrive assez souvent), c'est pour des raisons en général faciles à assigner ; mais ce n'est point parce que ces règles sont inconnues ni même méconnues. Donc les philosophes auraient tort, comme nous l'avons dit[1], de s'imaginer que la morale est à faire ; quelles que soient l'époque et la société où ils naissent, ils s'y trouvent en présence d'une morale objectivement réelle, et qui s'impose à eux comme aux autres.

Enfin, il paraît difficile de contester que les règles morales obligatoires dans une société donnée soient étroitement liées à l'ensemble des conditions qui ont produit et qui maintiennent un certain état de cette société. Nous ne doutons pas, par exemple, que la morale si curieuse des tribus de l'Australie centrale ne soit une « fonction » de l'organisation sociale de ces tribus. Nous ne doutons pas davantage que la morale chinoise ne soit dans le rapport le plus étroit avec les croyances, avec l'organisation familiale et économique du pays. La même observation vaut évidemment pour tous les cas, y compris celui de notre propre civilisation. L'idéal moral (unique ou multiple, peu importe) d'une société, quelle qu'elle soit,

[1] Voyez plus haut, ch. v, § II, p. 140.

est une expression de sa vie, au même titre que sa langue, son art, sa religion, ses institutions juridiques et politiques. Qu'il soit amené par la réflexion philosophique à une forme abstraite et d'apparence rationnelle, ou qu'il reste à l'état de motif pratique d'action, cela ne change rien au fait. Car le philosophe, dans son œuvre, comme le poète, comme l'artiste, comme l'homme d'État, est « représentatif » de tous ceux qui sentent et pensent plus ou moins confusément ce qu'il sait exprimer en un langage clair. Plus sa doctrine a d'influence et d'autorité, plus il est naturel d'admettre qu'elle est la conscience même de tous parlant par sa voix. A supposer — ce qui n'est guère vraisemblable — que le philosophe recommandât des façons d'agir étrangères ou odieuses à la conscience générale, sa doctrine serait aussitôt rejetée. Plus probablement, elle resterait tout à fait ignorée. Mais cette hypothèse est à peu près gratuite. Les plus hardis novateurs, en fait de morale, sont encore de leur temps ; ce qu'ils modifient est peu de chose auprès de ce qu'ils conservent. Là comme ailleurs, les révolutions qui réussissent sont celles qui étaient si bien préparées par la période immédiatement précédente, qu'elles en sont la suite naturelle et comme inévitable.

Pour conclure, il n'y a pas à répondre, selon nous, à cette demande « Donnez-nous une morale ! » parce que la demande est sans objet. On ne pourrait donner aux demandeurs que la morale qu'ils ont déjà ; et si, par aventure, on leur en proposait une autre, ils ne l'accepteraient pas. Une société vivante ne s'accommode pas d'une morale *ad libitum*. Sa morale est partie intégrante de l'ensemble des phénomènes solidaires entre eux qui la constituent : nous pensons en avoir donné la preuve dans ce qui précède. Mais suit-il de là que nous soyons réduits à assister impassibles et indifférents à

l'évolution sociale, sans plus de moyen d'agir sur elle que sur le mouvement des planètes? A cette réapparition du « sophisme paresseux » il suffit de faire la réponse ordinaire. C'est précisément quand nous avons compris que les phénomènes naturels sont soumis à des lois, et quand nous obtenons la connaissance scientifique de ces lois, que nous pouvons entreprendre de les modifier à coup sûr, si une intervention est possible pour nous. Un art rationnel peut se substituer dès lors à des pratiques plus ou moins empiriques et illusoires. Dans le cas qui nous occupe, peut-on douter que, si nous avions une connaissance scientifique de notre société, c'est-à-dire, d'une part, des lois qui y régissent les rapports des phénomènes dans les différentes séries et de ces séries entre elles, et, d'autre part, des conditions antérieures dont l'état présent de chacune de ces séries est le résultat, si nous en possédions, en un mot, les lois statiques et dynamiques, peut-on douter que cette science ne nous permît de résoudre la plupart des conflits de conscience, et d'agir, de la façon à la fois la plus économique et la plus efficace, sur la réalité sociale où nous sommes plongés?

Par conséquent, si l'art moral rationnel ne nous apporte pas « une morale », s'il ne nous enseigne pas où est « le souverain bien », s'il ne résout pas le « problème moral », il n'en promet pas moins d'avoir des conséquences importantes, puisque, grâce à lui, la réalité morale pourra être améliorée, entre des limites qu'il est impossible de fixer d'avance.

— Améliorée, dites-vous? Mais quel sens peut avoir ce terme dans une doctrine telle que la vôtre? Vous jugez donc de la valeur des institutions, des lois, des règles d'action, au nom d'un principe qui leur est extérieur et supérieur? Vous revenez donc au point de vue de ceux qui, au nom de la morale, distinguent ce qui doit

être de ce qui est? — L'objection n'est pas nouvelle. Nous l'avons rencontrée déjà à plusieurs reprises. Réfutée sous une forme, elle reparaît aussitôt sous une autre, tant est vivace le sentiment qui la suscite : « si la morale n'est pas quelque chose d'absolu, de supérieur par essence à la réalité phénoménale, si elle est liée à celle-ci et relative comme elle, il n'y a pas de morale ». — Mais on conçoit très bien que la réalité donnée puisse être « améliorée », sans qu'il soit nécessaire d'invoquer un idéal absolu. Helmholtz a pu dire que l'œil était un médiocre instrument d'optique, sans faire appel au principe des causes finales, en montrant simplement qu'une disposition plus avantageuse de l'appareil visuel est concevable. De même, le sociologue peut constater dans la réalité sociale actuelle telle ou telle « imperfection », sans recourir pour cela à aucun principe indépendant de l'expérience. Il lui suffit de montrer que telle croyance, par exemple, ou telle institution sont surannées, hors d'usage, et de véritables *impedimenta* pour la vie sociale. M. Durkheim a parfaitement mis ce point en lumière. En fait, l'homogénéité morale d'une société humaine, à un moment quelconque, n'est jamais qu'apparente. Chacun des siècles qu'elle a traversés y a peut-être laissé sa trace indélébile; les invasions, les mélanges de sang, les rapports avec les civilisations étrangères, les religions et les formes sociales successives, les mythes et les conceptions du monde, toute la vie du passé en un mot, en vertu de la continuité qui est comme la mémoire inconsciente des sociétés, subsiste sous une forme plus ou moins reconnaissable dans la vie du présent. Par quel extraordinaire hasard cette infinité d'éléments de date et de provenance si diverses se trouveraient-ils compatibles entre eux? S'accordent-ils nécessairement parce qu'ils sont coexistants? Et les luttes intestines qui se produisent

continuellement dans les consciences et dans les sociétés ne naissent-elles pas, le plus souvent, de cette incompatibilité ?

Ainsi, par le moyen d'un art social rationnel, une société donnée pourrait être, dans une certaine mesure, améliorée. Prenons pour exemple, dans la nôtre, une fonction indispensable : la répression des actes délictueux et criminels. Notre système pénal actuel est-il le meilleur que nous puissions concevoir? Pouvons-nous nous dissimuler qu'il repose sur un ensemble de traditions et de lois, de croyances et de théories dont nous ne sommes pas certains qu'elles soient cohérentes, et qui se trouvent réunies par des raisons tout autres que des raisons logiques? Sommes-nous seulement d'accord entre nous, ou avec nous-mêmes, sur les conditions et sur le sens de la responsabilité, sur la raison d'être des peines, sur leur effet utile? Il y a cinquante ans, la théorie la plus répandue voyait dans la peine, non seulement un moyen d'intimidation et de correction, mais aussi et surtout une réparation du dommage apporté à l'ordre social. Aujourd'hui, les théories utilitaires prédominent. Qui sait si d'autres ne trouveront pas faveur demain? La discussion dialectique peut se prolonger ou se renouveler indéfiniment. Mais supposons que les sciences de la réalité sociale aient fait des progrès suffisants, et que nous connaissions d'une façon positive les conditions physiologiques, psychologiques et sociales des différentes sortes de délits et de crimes : cette connaissance ne fournira-t-elle pas des moyens rationnels, et qui ne seront plus matière à discussion, non pas sans doute de faire disparaître les délits et les crimes, mais de prendre les mesures, soit préventives, soit répressives, les plus propres à les réduire à leur minimum? Cette science conduirait évidemment à la constitution d'une hygiène sociale. Notre ignorance

seule nous empêche de sentir combien elle nous manque. Cette hygiène sociale ne donnerait d'ailleurs pas des préceptes identiques pour des sociétés différentes, pas plus que l'hygiène du corps ne recommande la même manière de vivre dans nos climats ou sous les tropiques. Précisément parce qu'elle serait fondée sur la science des lois des phénomènes et sur la connaissance du passé de chaque société donnée, elle saurait prescrire à chacune ce qui lui conviendrait le mieux.

Les mêmes considérations s'appliquent à l'organisation économique, à l'organisation politique, à la pédagogie, etc. Toutes les séries importantes de phénomènes sociaux doivent être d'abord étudiées d'une façon scientifique, et de cette étude sortira l'art rationnel qui pourra les améliorer. Mais elles ne sauraient ni être étudiées, ni surtout être amendées isolément. Comme Auguste Comte l'a montré, le « consensus » caractéristique des faits sociaux est tel que l'évolution ou les variations d'une série donnée (par exemple de la série économique) ne sauraient être comprises sans la connaissance des autres séries dont l'influence se fait sentir continuellement sur la première, qui réagit sur elles à son tour. C'est pourquoi l'art social rationnel ne pourra pas se fonder sur la science de certaines catégories de phénomènes, plus accessibles ou mieux connus, à l'exclusion des autres. Il utilisera toutes les sciences sociologiques, comme l'art médical utilise la plupart des sciences biologiques, et même, par surcroît, des sciences physiques et chimiques. Sans doute, le principe de la division du travail s'appliquera ici comme ailleurs, pour le plus grand profit de la science théorique. Il sera très avantageux, et tout à fait légitime, de « diviser les difficultés pour les mieux résoudre ». La vaste science de la nature sociale se ramifiera en un grand nombre de branches. Mais, au point de vue de l'application, l'intime

solidarité des séries s'oppose à toute intervention, même rationnelle, dans une seule d'entre elles, qui ne tiendrait pas compte du contre-coup certain sur les autres séries, et des chocs en retour qui se produisent inévitablement. L'histoire est pleine des surprises fâcheuses que cette solidarité ignorée a causées aux empiriques de l'art politique. Une fois connue, au contraire, elle donne un sentiment très vif de la difficulté, des dangers, et souvent de l'inutilité d'une intervention.

Rien de plus instructif, à cet égard, que la querelle retentissante, et toujours renaissante, qui met aux prises, au sujet de la prostitution, les réglementaristes et les abolitionnistes. Chaque fois que la discussion se rouvre, la même impossibilité de la limiter reparaît. Aussitôt, et en dépit de tous les efforts, les questions les plus générales se posent. Comment concilier le respect de la liberté individuelle avec la protection de la santé publique? La prostitution doit-elle être soumise à des lois spéciales? Comment se fait-il qu'elle subsiste et se développe, humiliant démenti à nos belles phrases sur le respect dû à la personne humaine? N'est-ce pas que toute notre organisation sociale en est solidaire, et que, pour la faire disparaître, avec les maux qu'elle produit à son tour, il ne faudrait pas moins qu'une transformation radicale de la condition des propriétés et des personnes? Aussi voyons nous que la conscience générale la condamne en principe, et s'en accommode en fait. Contradictions dont la science aura dû fixer les origines et les causes, avant que l'art social rationnel y puisse porter remède. De même que le médecin, avant de formuler sa prescription, tient compte à la fois des indications générales, et des contre-indications spéciales à l'état de son malade, de même l'art social ne s'appliquera pas automatiquement, pour ainsi dire, comme une formule algébrique, mais tiendra compte,

dans chaque cas particulier, de l'ensemble des circonstances propres à ce cas. Et, comme le médecin encore, lorsque son intervention entraînera plus d'inconvénients que d'avantages, il s'abstiendra. Car, si tout malade n'est pas guérissable, il n'est pas certain non plus que toute société soit améliorable. Peut-être en est-il qui ne peuvent que continuer à végéter telles qu'elles sont, ou à mourir. A quoi tient-il qu'une société donnée soit vigoureuse, résistante, expansive, et sorte comme rajeunie de crises terribles, tandis que d'autres paraissent subir une sorte de processus de décadence et de lente paralysie? Le fait est certain : les conditions en sont-elles physiologiques, économiques, morales, ou, si un grand nombre de causes y sont intéressées, comme il est très probable, quelles sont-elles, et pour quelle part chacune entre-t-elle dans l'effet total? Sur ce point encore, nous nous heurtons à notre ignorance de la « nature » sociale, et des lois qui la régissent. Seules, les religions et les philosophies de l'histoire ont répondu jusqu'à présent à cette sorte de questions. A peine commençons-nous à concevoir qu'un jour la science y répondra à son tour.

III

Les prescriptions de l'art rationnel ne valent que pour une société et dans des conditions données. — Nécessité d'une critique des obligations édictées par notre propre morale. — Impossibilité de leur reconnaître une valeur immuable et universelle. — Hypocrisie sociale naissant de l'enseignement moral actuel. — Comment la morale existante peut être un obstacle au progrès moral.

Nous pouvons maintenant, non pas déterminer d'une façon plus précise ce que sera l'art social rationnel — toute tentative de ce genre serait vaine, dans l'état

actuel de notre science — mais en mieux voir le rapport à notre morale pratique. En premier lieu, il n'est pas destiné à se substituer entièrement à elle; elle ne devra pas disparaître pour lui faire place. Le craindre, ou l'espérer, c'est revenir une fois encore à la conception que nous avons critiquée sous bien des formes, à savoir, que la morale est « à faire », et qu'il dépend de nous de la faire « telle ou telle ». Au contraire, tout notre effort a été de montrer comment la morale, dans une société donnée, est étroitement solidaire des autres séries de phénomènes sociaux, et constitue, avec ces séries, la réalité sociale existante. C'est sur cette réalité que l'art rationnel devra agir. Non pas pour la transformer, comme par un coup de baguette magique, comme s'il ne tenait qu'à nous de la faire disparaître tout d'un coup, et de la remplacer par une autre toute différente, mais pour la modifier, dans les limites assez étroites où la connaissance des lois rendra notre intervention possible.

La morale pratique, se donnant pour rationnellement fondée, prétend à une valeur universelle pour les obligations qu'elle formule. Elle légifère, selon l'expression de Kant, non seulement pour tous les hommes de tous les temps et de tous les pays, mais pour tout être libre et raisonnable. En fait, ses préceptes positifs sont l'expression d'un ordre social donné, applicables seulement dans cet ordre social, impraticables et même inintelligibles pour les contemporains qui appartiennent à une civilisation différente. Aussitôt que l'on sort des formules très générales mais indéterminées, « soyez justes, soyez bienfaisants », et qu'il s'agit de fixer les droits et les devoirs respectifs dont le respect s'appellera justice, les divergences irréductibles apparaissent. Le musulman ne comprend plus l'occidental. Mais l'universalité apparente des principes dissimule la particularité réelle des préceptes.

La position de l'art rationnel est précisément inverse. Il ne prétend pas à une *universalité de droit*. Comme il se fonde sur l'étude positive de la réalité sociale, et comme cette étude conduit à reconnaître qu'il existe, en fait, non pas une société humaine, mais *des sociétés*, qu'une longue solidarité avec leur propre passé fait aujourd'hui profondément différentes les unes des autres, il n'hésite nullement à avouer que chacune de ces sociétés a sa morale, comme sa langue, sa religion, son art, ses institutions. Et, sans méconnaître ce que l'étude comparée pourra révéler de commun dans le développement des morales des différentes sociétés, l'intervention scientifique ne consistera pas en des mesures identiques partout, mais elle sera réglée à la fois par ce que les cas auront de différent et par ce qu'ils auront de commun. Supposé, par exemple, que nous ayons une connaissance scientifique de notre propre société, dans son passé et dans son présent, et de même une connaissance scientifique du présent et du passé de la société chinoise, les applications de cette connaissance à l'amélioration de l'une et de l'autre société ne coïncideraient certainement pas.

Plus modeste dans ses prétentions que notre morale pratique actuelle, cet art social est, en réalité, plus largement humain. Car la morale pratique actuelle, s'imaginant légiférer pour l'homme « en soi », se contente, en réalité, d'hypostasier sous le nom d'humanité l'homme de notre civilisation et de notre temps. Après quoi, elle se croit en droit d'exiger, pour tout ce qui lui apparaît comme obligatoire, le même respect absolu. Le champ de sa spéculation abstraite est indéfini ; le rayon de sa vision réelle est très limité. Il en est tout autrement de l'art social rationnel, qui suppose comme condition préalable et indispensable l'étude sociologique, c'est-à-dire l'étude comparée et critique des morales existantes. Et de cette étude pourront

sans doute sortir des indications pratiques précieuses, que jamais la réflexion n'aurait pu obtenir par l'analyse abstraite d'une morale ou d'une société unique.

Beaucoup de consciences s'effraient ou se révoltent peut-être à l'idée de prendre une attitude critique à l'égard de leur propre morale. Elles y voient une profanation, une dérision de ce qu'il y a de plus sacré à leurs yeux. Cette opposition sentimentale énergique, irréfléchie et comme instinctive, nous l'avons déjà rencontrée plusieurs fois. Elle serait une preuve nouvelle, s'il en était besoin, du fait que la « morale » est une réalité sociale objective au même titre que la religion, par exemple, et le droit, et qu'elle ne s'évanouira donc pas plus qu'eux, pour avoir été étudiée comme eux scientifiquement. Mais on peut aller plus loin. Ce n'est pas un paradoxe de soutenir que l'attitude critique à l'égard de notre propre morale, loin d'en menacer l'existence, est très propre, au contraire, à en favoriser et à en accélérer le progrès. Elle contribuera à affaiblir une des résistances les plus opiniâtres qui s'opposent à sa marche.

Parmi ces résistances, en effet, il n'en est pas de plus difficile à vaincre que le respect dont la conscience commune enveloppe et protège *indifféremment toutes* les façons d'agir, *toutes* les obligations ou interdictions, *tous* les droits et devoirs que la génération précédente lui a transmis. Inquiétée sur un point, elle se hérisse pour ainsi dire tout entière. Elle se présente toujours comme un bloc, qui ne souffre d'être entamé sur aucune de ses faces. Comme, d'autre part, elle se sent étroitement solidaire des croyances religieuses et des institutions, juridiques et autres, elle veut être intangible, et elle y réussit presque toujours. C'est ainsi que, malgré la diversité des morales, évidente si l'on regarde l'ensemble des civilisations, la stabilité de chacune d'elles dans chaque civilisation existante

lui permet, quand elle se réfléchit dans la spéculation philosophique, de se prendre pour immuable, et par suite pour absolue et éternelle. L'illusion s'explique, bien qu'elle ne se justifie pas. En fait, la morale évolue avec une extrême lenteur. Dans les sociétés très stables, comme la Chine, elle peut paraître entièrement immobile : c'est à peu près ainsi que la présente M. de Groot. Dans les sociétés à marche rapide, comme la nôtre, sa solidarité nécessaire avec les autres séries sociales (religieuse, intellectuelle, économique, etc.) l'oblige à évoluer comme elles. Encore le fait-elle plus lentement, et souvent au prix des conflits les plus graves.

Que la morale existante puisse être ainsi, par la ténacité avec laquelle elle défend indistinctement tout ce qui la compose, un obstacle au progrès moral, ce n'est qu'un cas particulier d'une loi connue depuis longtemps. On peut en dire autant de l'organisation générale d'une société donnée, par rapport à son progrès en général : on peut faire la même observation sur telle ou telle série sociale en particulier. Rien ne nous paraîtrait même plus conforme aux conditions d'existence de la « nature sociale », si nous n'avions une tendance — instinctive ou acquise, peu importe, mais presque irrépressible, — à nous représenter cette nature comme organisée et dirigée par le « principe du meilleur ». Dans toute société humaine, des forces très énergiques, dont nous ne connaissons pas encore scientifiquement les lois, s'emploient au maintien et à la conservation de ce qui est (langage, institutions, droit, morale, etc.) et font contrepoids aux forces, aussi peu connues que les premières, qui tendent à amener des changements. Mais qui nous garantit que ces forces agissent, les unes et les autres, de façon à produire comme résultante un état satisfaisant? Et ce qui est satisfaisant, utile, indispensable même à un moment donné, ne peut-il devenir tout le contraire après

un certain temps? Par exemple, l'habitude de spéculer abstraitement sur des concepts, qui nous vient des Grecs, est un des legs les plus précieux que ce peuple admirable nous ait laissés. Sans lui, nous n'aurions eu ni notre philosophie, ni sans doute nos sciences. Mais il vient un moment où la dialectique abstraite, opérant sur des concepts, loin de servir au progrès de la science, lui est au contraire un obstacle : c'est cette habitude qui a paralysé, au moins en partie, les sciences dites morales et sociales. L'organisation domestique et économique de la Chine actuelle a été, pour autant que nous sachions, un progrès sur son état antérieur ; mais, plus tard, cette organisation semble avoir frappé la civilisation chinoise d'un arrêt de développement. En France, le Code civil, il y a un siècle, a marqué un progrès, du moins sur un grand nombre de points, en comparaison de l'état juridique antérieur; mais on commence à sentir très vivement qu'il s'oppose, à son tour, au progrès, et qui sait quand cet obstacle pourra être surmonté?

En un mot, toute institution qui consolide et matérialise, pour ainsi dire, un progrès acquis, tend à devenir un empêchement à l'égard du progrès ultérieur. Ce qui était protection devient tyrannie. La forteresse devient prison, le droit devient privilège. Pour déraciner ensuite les tyrannies, pour démolir les prisons, pour abolir les privilèges, la violence est trop souvent nécessaire.»

Dans les sociétés à marche relativement rapide, telles que la nôtre, comme toutes les séries sociales n'évoluent pas *pari passu*, la résistance au changement devient particulièrement sensible pour certaines d'entre elles, et pour la morale plus que pour toute autre. La conscience générale sent sa stabilité menacée par l'évolution commune de l'organisation sociale. Elle s'alarme instinctivement de cette menace, et elle s'efforce d'y parer par une affirmation

d'autant plus énergique de l'immutabilité de la morale. Effort louable peut-être dans son principe, mais qui a pour conséquence nécessaire une sorte d'hypocrisie généralisée.

Par une convention tacite, les consciences individuelles feignent d'accepter comme obligatoires de prétendus devoirs qu'elles ne se sentent plus réellement obligées de remplir. Que l'on parcoure la liste des devoirs — devoirs envers soi-même, devoirs envers autrui, devoirs envers Dieu — qui figurent, aujourd'hui encore, dans les manuels de morale, religieux, laïques, ou neutres, et l'on verra combien il en est qui, pour la conscience actuelle, n'ont plus qu'une réalité illusoire et verbale. — Mais, pourra-t-on dire, il en a toujours été ainsi. Jamais, en effet, la conscience morale commune n'a correspondu exactement, dans le détail de ses prescriptions, à l'état d'avancement des autres séries sociales : il suffit qu'elle se trouve assez en harmonie avec elles pour qu'elle ne soit pas choquée par les contradictions. — Il est vrai ; mais le désaccord que nous signalons ne porte pas seulement sur des points de détail. Il touche aux questions fondamentales, à la conception même de la vie. Ce qui le prouve, c'est l' « indifférence » de l'homme d'aujourd'hui à l'égard de plusieurs de ces devoirs traditionnels. A d'autres époques, il ne les remplissait peut-être pas mieux, mais au moins il les violait, et il savait qu'il les violait. Ils étaient présents à sa conscience ; ils se faisaient sentir à elle par le commandement, et, au besoin, par le remords. Maintenant on ne les transgresse plus, on les ignore. Pourquoi ? Parce que les croyances religieuses qui en étaient l'âme et la raison d'être se sont elles-mêmes affaiblies, et ne peuvent plus leur servir de soutien. Aussi, comme chacun de nous sait fort bien distinguer ce qui est l'objet d'une sanction réelle de la conscience commune, et ce qui n'est commandé ou

interdit par elle que verbalement, pour la forme, il s'ensuit que notre morale réelle ne coïncide plus avec la morale que nous professons. Parmi les obligations que tous font semblant de reconnaître, il en est, et de fort importantes en apparence, que personne ne se soucie plus de remplir. Ce n'est pas, comme jadis, parce que notre faiblesse, notre égoïsme, ou nos passions nous en empêchent : c'est qu'au fond elles ne sont plus senties comme des obligations.

On alléguera peut-être que cette hypocrisie universelle ne cause pas grand dommage, précisément parce qu'elle est universelle et qu'elle ne trompe personne. — Ce dernier point fût-il exact, les conséquences de cette hypocrisie n'en seraient pas moins graves socialement. D'abord, elle vicie et corrompt l'enseignement moral. Les qualités de droiture, de franchise, de respect de soi-même et d'autrui, que cet enseignement devrait développer avant toute autre, sont par là irrémédiablement compromises. Chaque enfant doit professer en paroles des respects qu'il n'éprouve nullement en réalité, et qu'il ne voit éprouver par personne autour de lui. On lui enseigne à mépriser le mensonge, mais on le pratique dans cet enseignement même, et on lui donne le goût et l'habitude de le pratiquer aussi : étrange école de moralité! En outre, l'habitude d'affirmer que nous croyons ce que nous ne croyons pas ajoute une difficulté de plus, et non des moindres, à toutes celles qui s'opposent déjà à ce que nous voyions les choses telles qu'elles sont. Elle rend plus pénible et plus rare l'effort nécessaire pour subordonner nos imaginations à la connaissance objective du réel. Enfin, en maintenant opiniâtrément la réalité apparente de ce qu'on peut appeler des « superstitions » sociales, elle incline la conscience morale à conserver aussi les croyances surannées de tout ordre, les institutions périmées, tout ce

qui enfin, dans l'état actuel de la société, représente le poids mort du passé arrêtant le progrès.

Si fâcheux que soient ces inconvénients, il ne suffirait sans doute pas d'y insister pour mettre fin à l'hypocrisie qui les produit. La forcer à disparaître n'est pas affaire de simple persuasion. Le seul moyen peut-être d'y parvenir serait de s'attacher à la connaissance objective et scientifique de la réalité sociale, puisque cette connaissance ferait distinguer ce qui est vraiment vivant et réel de ce qui ne l'est plus qu'en apparence. C'est de là que partirait l'action efficace de cet « art social rationnel », dont nous n'avons encore que l'idée.

IV

Conclusion. Schème général provisoire de l'évolution des rapports de la pratique et de la théorie en morale. Trois grandes périodes. Disparition, dans la troisième, des postulats religieux, finalistes, anthropocentriques. — Étude de la réalité sociale par une méthode scientifique. — Applications possibles de cette science dans l'avenir.

Si maintenant, abandonnant le point de vue de la pratique, nous revenons à considérer les morales humaines du point de vue du savoir, dans leur diversité concrète, en allant des plus humbles aux plus avancées, nous pourrons en distinguer trois formes principales, sans prétendre qu'elles doivent traverser toutes nécessairement les mêmes stades d'évolution. Rien ne permet d'affirmer, *a priori*, qu'il doive en être ainsi, et rien ne le prouve non plus, *a posteriori*, jusqu'à présent.

Dans une première forme, qui se rencontre encore dans les sociétés inférieures, et qui a très probablement existé

chez les autres, la morale d'une société donnée, à un moment donné, est purement et simplement ce que les croyances religieuses, les institutions, l'état économique, les conditions ambiantes et le passé de cette société font qu'elle est. Elle est fonction des autres séries de phénomènes sociaux, et, s'ils évoluent, son évolution suit la leur, suivant des lois que nous ignorons encore, avec plus ou moins d'exactitude et de rapidité. Elle en dépend uniquement : ses singularités, ou du moins ce qui paraît tel à nos yeux, ont leur explication dans l'ensemble social dont elle fait partie. On peut donc la dire « spontanée » ; non qu'elle apparaisse sans raison visible, puisqu'au contraire tout y a sa raison dans la réalité sociale donnée, mais parce que la réflexion n'intervient ni pour la produire, ni pour la modifier, du moins d'une façon appréciable. A cette période, chaque individu connaît ses obligations morales comme il parle sa langue, comme il pratique sa religion, comme il vit sa vie sociale. Sa conscience morale, indistincte ou peu distincte de celle du groupe, dépend de certaines représentations collectives, qui déterminent sa conduite : se demander d'où elles viennent et sur quoi se fonde leur autorité est une idée qui ne se présente pas à lui. Si elle lui était suggérée, elle lui resterait entièrement incompréhensible. Les sentiments qui accompagnent ces représentations collectives n'en sont que plus énergiques : voyez, par exemple, les cas si nombreux où l'homme qui a violé, même involontairement, un *tabou*, tombe dans un désespoir mortel.

Le signe le plus caractéristique de cette période est la « particularisation » des pratiques morales. Elles sont autres pour l'homme, autres pour la femme; autres pour le membre du totem, du clan, de la famille, et pour celui qui n'en est pas membre; autres à l'égard de telle ou telle catégorie de personnes, à l'égard de cet animal-ci

ou de celui-là, à telle époque de l'année ou à telle autre, en tel lieu ou en tel autre, en temps de paix ou en temps de guerre, etc. Le réseau des obligations et des interdictions peut être extrêmement complexe, et d'une complexité organique, comparable à celle des langues plutôt qu'à celle des œuvres de la réflexion humaine. L'individu les subit et s'y conforme sans les ramener à un principe. Il accepte chaque obligation et chaque interdiction spéciale sans s'inquiéter de rechercher pourquoi elle est définie et formulée de cette façon, et non d'une autre. Beaucoup de morales humaines n'ont pas dépassé ce point. Dans les sociétés supérieures, il subsiste un grand nombre d'individus chez qui cette forme de la conscience morale est encore reconnaissable.

Le second stade est celui où la réflexion commence à s'appliquer à la réalité morale, mais non pas tant pour la connaître — n'en a-t-on pas la connaissance immédiate dans les ordres de la conscience? — que pour la régler et la légitimer aux yeux de la raison. Un effort d'analyse et de généralisation tend à déterminer les idées du bien et du mal, du juste et de l'injuste, de la vertu et du vice, du mérite et du démérite, etc. C'est, sous forme abstraite, l'œuvre des moralistes, des psychologues, des philosophes, et, sous une forme moins systématique, l'œuvre des conteurs et des poètes. Il est peu de sociétés humaines où cet effort ne se soit produit. Mais, dans les sociétés qui ne sont pas intellectuellement très avancées, les conteurs et les poètes sont surtout des voix qui expriment les représentations et les sentiments collectifs, et, dans les sociétés les plus développées, les psychologues, les moralistes, les philosophes mêmes emploient une méthode soit d'observation immédiate et surtout littéraire, soit d'analyse dialectique et surtout conceptuelle, qui ne les conduit pas très avant dans la connaissance positive de la réalité

sociale[1]. Leur tentative n'en est pas moins de la plus haute importance. En essayant de fonder les pratiques morales sur un principe qui leur soit propre, elle ne rompt pas la solidarité invincible qui les relie aux autres séries sociales; mais elle contribue à dégager cette série de celles avec lesquelles elle est plus spécialement en rapport, (croyances et pratiques religieuses, institutions juridiques). Elle lui procure une indépendance relative, et par là même elle modifie dans une certaine mesure la réalité sociale existante. Car, si lâche que soit en effet le lien entre la morale théorique et la morale pratique d'une société donnée, le seul fait que la morale pratique est représentée (même à tort) comme déduite de la morale théorique, tend à introduire un peu d'ordre logique, et par suite plus de raison, dans l'ensemble des pratiques traditionnelles. Nul doute, par exemple, que la réflexion philosophique des Grecs n'ait exercé une influence sur l'évolution de leur morale, et, par elle, sur la morale de tout l'Occident civilisé.

Le signe caractéristique de cette période est l'universalisation des principes de la morale. Dans la phase précédente, la réalité sociale objective s'imposait simplement à chaque individu sous forme d'obligations et d'interdictions, et le respect qu'elle inspirait et exigeait avait quelque chose de religieux. Pour la réflexion philosophique, ce sentiment se laïcise. L'« impérativité » des prescriptions, pour devenir intelligible, se fonde sur l'universalité des principes d'où elles sont censées découler. De là des « systèmes » de morale, qui rattachent la riche complexité de la vie morale à un principe unique, comme les métaphysiques ramènent toute la réalité phénoménale à l'absolu de l'être. La portée universelle des

[1] Voyez plus haut, ch. VI, § I, p. 168-173.

principes est admise sans difficulté, parce qu'ils paraissent rationnels, et surtout parce qu'à cette période la pensée philosophique « réfléchit » en effet la réalité morale existante, mais ne la critique pas. Fait significatif : un caractère analogue se retrouve jusque dans les doctrines empiriques. Tout opposées qu'elles sont à l'*a priori*, à l'absolu, à tout ce qui dépasse l'expérience, elles prétendent aussi déterminer, par la méthode qui leur est propre, la conduite de l'homme en général, le bien, le juste, etc. Et dans leurs doctrines, non moins que dans les systèmes rationalistes, le désaccord éclate entre l'universalité apparente des formules et la particularité effective des obligations enseignées.

Enfin, nous voyons aujourd'hui s'annoncer, dans les sociétés les plus avancées au point de vue intellectuel, une troisième période, où la réalité sociale sera étudiée objectivement, méthodiquement, par une armée de savants animés du même esprit que ceux qui, depuis longtemps, se sont attaqués à la nature inorganique et à la nature vivante. Dans cette période, dont on peut à peine dire qu'elle commence, et dont nous avons essayé de définir les idées directrices, on se persuaderait qu'une réalité très vivement sentie peut néanmoins être très mal connue, et que telle est précisément la réalité morale qui s'impose à chacun de nous. On se rendrait compte, en même temps, que cette réalité morale est autre dans d'autres civilisations, qui ont chacune leur évolution indépendante : d'où la possibilité, et même la nécessité, d'une étude comparative. Après s'être ainsi familiarisé avec l'idée de la pluralité des morales, qui correspondent, à chaque époque donnée, à l'ensemble des conditions existant dans chaque société considérée, on serait préparé à la recherche des causes religieuses, économiques, etc., qui ont agi sur elles. Cette recherche suppose évidemment la constitution

tant des sciences sociologiques particulières que de la sociologie générale. Plus tard, dans un avenir qu'il nous est à peine permis d'entrevoir, ces sciences seront assez avancées pour rendre possibles des applications. Des arts rationnels apparaîtront, donnant à l'homme un pouvoir sur la nature « sociale » analogue, sinon égal, à celui qu'il exerce déjà sur la « nature » physique. Nous en voyons quelques commencements, encore faibles, en pédagogie, par exemple, et en économie sociale. Dans l'intervalle, notre société continuera de vivre avec la morale qui lui est propre. Malgré le travail critique, inséparable de la recherche scientifique, il n'y a pas lieu de craindre pour cette morale une décomposition rapide, les forces sociales qui tendent à la conserver, même dans ses parties surannées ou mortes, étant de beaucoup supérieures aux forces qui tendent à la modifier, du moins dans l'état actuel de notre société.

Le trait le plus caractéristique de cette période — autant que nous pouvons nous hasarder à le définir — est l'habitude constante de considérer la morale d'une société donnée, même de la nôtre, dans son rapport nécessaire avec la réalité sociale dont elle est une partie. Attitude à la fois modeste et critique. On ne pense plus que la conscience morale du siècle où l'on vit et du pays que l'on habite, soit précisément, par une coïncidence merveilleuse, la conscience absolue, législatrice de ce que tout être raisonnable et libre est tenu de faire ou de ne pas faire, de toute éternité. On se demande plutôt si elle ne garde plus de vestiges de l'état inférieur ou sauvage, qui nous paraît si loin de nous et dont nous sommes pourtant encore si près; si nous n'obéissons pas souvent, sans le savoir, à des représentations et à des sentiments collectifs dont l'origine et le sens sont perdus pour nous, et dont il faudrait examiner l'importance pour notre état actuel; si

enfin, avant de construire la morale meilleure où nous aspirons, nous n'avons pas à apprendre d'abord ce qu'est la morale que nous pratiquons.

La connaissance de la nature physique, si imparfaites et si jeunes que soient encore nos sciences, a affranchi les esprits d'une foule de conceptions puériles ou absurdes, de préjugés, de croyances sans fondement, et de systèmes imaginaires; en même temps, elle nous a ouvert le monde de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, qui parle plus puissamment à notre âme que ne faisait le monde fini, avec la terre et l'homme au centre. On peut présumer que les sciences de la réalité sociale ne seront ni moins libératrices, ni moins fécondes. Elles aussi, elles affranchiront peu à peu l'esprit des conceptions puériles et absurdes, des croyances mal fondées et des systèmes imaginaires, et, par une conséquence immédiate, elles feront disparaître, plus ou moins vite, mais sûrement, les pratiques inutiles, barbares, malfaisantes, et les sentiments inhumains qui y sont attachés. De même encore, la « nature sociale » que nous feront connaître ces sciences surpassera sans doute de beaucoup, en complexité vivante et en intérêt pathétique, le « monde moral », le « règne des fins », et la « cité de Dieu », pauvres et monotones imaginations que les théologiens et les philosophes se sont transmises jusqu'à présent.

Bref, pour emprunter à George Eliot un mot profond : *We are all born in moral stupidity.* (Nous naissons tous dans un état de stupidité morale.) Cette réflexion s'applique aux sociétés comme aux individus. Si nous voulons sortir de cet état, la seule voie qui nous offre quelque chance de succès est celle de la science. Socrate et ses grands disciples l'avaient admirablement dit. Revenons à leur idée; mais, instruits par l'expérience des siècles et par le succès des sciences de la nature physique, ne revenons

pas à leur méthode. Laissons l'analyse dialectique des concepts. Mettons-nous modestement, mais résolument, à l'étude de la réalité sociale, c'est-à-dire à l'analyse scientifique du passé des différentes sociétés humaines et des lois qui régissent les différentes séries de phénomènes sociaux et leurs rapports. Prenons ainsi conscience et de notre ignorance, et de nos préjugés. Mesurons, s'il est possible, tout ce que nous avons à apprendre, et aussi tout ce que nous avons à désapprendre. L'énormité de la tâche ne nous effrayera pas, si nous réfléchissons qu'elle sera l'œuvre de siècles, et que chaque génération aura bien mérité des suivantes, si elle a fait seulement un peu de ce qui est à faire, défait un peu de ce qui est à défaire. Sans doute, nous ne pourrions même pas entrevoir cette tâche, sans le travail accumulé des générations qui nous ont précédés. Mais dire que nous concevons la réalité morale comme un objet de science, implique précisément que nous n'acceptons pas tout l'héritage du passé avec un sentiment uniforme et religieux de respect. Nous nous sentons tenus, au contraire, de le soumettre à un examen critique ; non pas d'après notre sentiment individuel ou collectif, qui ne saurait avoir qu'une valeur subjective, mais d'après la connaissance scientifique, objective, de la réalité sociale.

Nous sommes donc toujours ramenés à l'idée du savoir qui affranchit. Mais n'imaginons pas que cet affranchissement se produise de lui-même, ni qu'une sorte de nécessité bienfaisante assure par avance le progrès des sciences. Le spectacle que nous donne l'histoire de l'humanité est tout autre : nous n'y voyons presque, au contraire, que des sociétés arrêtées dans leur développement, végétant ou périssant, ou soumises à un ensemble de conditions qui n'a pas permis un progrès décisif à la connaissance positive de la nature. La Grèce seule a fait

une radieuse exception, et nous vivons encore de son esprit. Toutefois, nous n'en vivrons vraiment que s'il est actif en nous, c'est-à-dire, que si nous poursuivons la conquête méthodique de tout le réel par la science. Il nous faudra, il est vrai, vaincre une redoutable force d'inertie. Pour organiser et pour mener à bien l'étude objective de la « nature morale », nous avons à nous délivrer d'habitudes mentales et de préventions que les siècles écoulés ont rendues à la fois tyranniques et vénérables. Mais cet effort qu'il faut donner, notre société ne s'y dérobera pas : d'abord, parce qu'elle le sent nécessaire et que des esprits vigoureux l'entreprennent déjà ; puis, parce que le succès et les progrès ininterrompus des sciences de la nature physique lui servent à la fois d'exemple et d'encouragement.

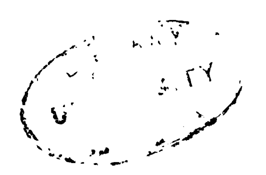
TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV. — **De quelles sciences théoriques la pratique morale dépend-elle?**

CHAPITRE V. — **Réponse à quelques objections.**

CHAPITRE VIII. — **Le sentiment moral.**

CHAPITRE IX. — **Conséquences pratiques.**



ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

STUART MILL. — **Mes mémoires**, 3e éd. 5 fr.
— **Système de logique.** 2 vol. 20 fr.
— **Essais sur la religion**, 2e éd. 5 fr.
HERBERT SPENCER. **Prem. principes.** 10e éd. 10 fr.
— **Principes de psychologie.** 2 vol. 20 fr.
— **Principes de biologie.** 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— **Principes de sociologie.** 4 vol. 36 fr.
— **Essais sur le progrès.** 5e éd. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** 4e éd. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** 3e éd. 7 fr. 50
— **De l'éducation.** 10e éd. 5 fr.
PAUL JANET. — **Causes finales.** 4e édit. 10 fr.
— **Œuvres phil. de Leibniz.** 2e éd. 2 vol. 20 fr.
TH. RIBOT. — **Hérédité psychologique.** 7 fr. 50
— **Psychologie anglaise contemporaine.** 7 fr. 50
— **La psychologie allem. contemp.** 7 fr. 50
— **Psychologie des sentiments.** 4e éd. 7 fr. 50
— **L'Evolution des idées générales.** 5 fr.
— **L'imagination créatrice.** 5 fr.
A. FOUILLÉE. — **Liberté et déterminisme.** 7 fr. 50
— **Systèmes de morale contemporains.** 7 fr. 50
— **Morale, art et religion**, d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— **L'avenir de la métaphysique.** 2e éd. 5 fr.
— **L'évolut. des idées-forces.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 15 fr.
— **Tempérament et Caractère.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement positiviste.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement idéaliste.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 7 fr. 50
— **Esquisse psych. des peuples europ.** 10 fr.
BAIN. — **Logique déd. et ind.** 2 vol. 20 fr.
— **Les sens et l'intelligence.** 3e édit. 10 fr.
— **Les émotions et la volonté.** 10 fr.
— **L'esprit et le corps.** 4e édit. 6 fr.
— **La science de l'éducation.** 6e édit. 6 fr.
LIARD. — **Descartes.** 2e edit. 5 fr.
— **Science positive et métaph.** 4e éd. 7 fr. 50
GUYAU. — **Morale anglaise contemp.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Probl. de l'esthétique cont.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Morale sans obligation ni sanction.** 5 fr.
— **L'art au point de vue sociol.** 2e éd. 5 fr.
— **Hérédité et éducation.** 3e édit. 5 fr.
— **L'irréligion de l'avenir.** 5e édit. 7 fr. 50
H. MARION. — **Solidarité morale.** 5e éd. 5 fr.
SCHOPENHAUER. — **Sagesse dans la vie.** 5 fr.
— **Principe de la raison suffisante.** 5 fr.
— **Le monde comme volonté**, etc. 3 vol. 22 fr. 50
JAMES SULLY. — **Le pessimisme.** 2e édit. 7 fr. 50
— **Etudes sur l'enfance** 10 fr.
WUNDT. — **Psychologie physiol.** 2 vol. 20 fr.
FONSEGRIVE. — **Le libre arbitre.** 2e éd. 10 fr.
PICAVET. — **Les idéologues.** 10 fr.
GAROFALO. — **La criminologie** 4e édit. 7 fr. 50
— **La superstition socialiste** 5 fr.
G. LYON. — **L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
P. SOURIAU. — **L'esthét. du mouvement.** 5 fr.
— **La suggestion dans l'art.** 5 fr.
F. PAULHAN. — **L'activité mentale.** 10 fr.
— **Esprits logiques et esprits faux.** 7 fr. 50
JAURÈS. — **Réalité du monde sensible.** 7 fr. 50
PIERRE JANET. — **L'autom. psych.** 4e édit. 7 fr. 50
H. BERGSON. — **Matière et mémoire.** 3e éd. 5 fr.
— **Données imméd. de la conscience.** 3 fr. 75
ROMANES. — **L'évolution mentale.** 7 fr. 50
PILLON. — **L'année philosophique.** Années 1890 à 1902, chacune 5 fr.
GURNEY, MYERS et PODMORE. — **Hallucinations télépathiques.** 3e édit. 7 fr. 50
L. PROAL. — **Le crime et la peine.** 3e éd. 10 fr.
— **La criminalité politique.** 5 fr.
— **Le crime et le suicide passionnels.** 10 fr.
COLLINS. — **Résumé de la phil. de Spencer.** 10 fr.
NOVICOW. — **Luttes entre sociétés hum.** 10 fr.
— **Les gaspillages des sociétés modernes.** 5 fr.
DURKHEIM. — **Division du travail social.** 7 fr. 50
— **Le suicide**, étude sociologique. 7 fr. 50
— **L'année sociolog.** Années 1896-97, 1897-98, 1898-99, 1899 1900, 1900-1901, chacune. 10 fr.
Année 1901-1902. 12 fr. 50
J. PAYOT. — **Educ. de la volonté.** 16e éd. 10 fr
— **De la croyance.** 5 fr.
CH. ADAM. — **La Philosophie en France** (Première moitié du XIXe siècle). 7 fr. 50
NORDAU (MAX). — **Dégénérescence.** 2 vol. 17 fr. 50
— **Les mensonges conventionnels.** 7e éd. 5 fr.
— **Vus du dehors.** 5 fr.
AUBRY. — **La contagion du meurtre.** 2e éd. 5 fr.
GODFERNAUX. — **Le sentiment et la pensée.** 5 fr.
BRUNSCHVICG. — **Spinoza.** 3 fr. 75
— **La modalité du jugement.** 5 fr.
LÉVY-BRUHL. — **Philosophie de Jacobi.** 5 fr.
— **Lettres de J.-S. Mill et d'Aug. Comte.** 10 fr.
— **Philosophie d'Aug. Comte.** 7 fr. 50
— **La morale et la science des mœurs.** 5 fr.
BOIRAC. — **L'idée de phénomène.** 5 fr.
G. TARDE. — **La logique sociale.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Les lois de l'imitation.** 3e éd. 7 fr 50
— **L'opposition universelle.** 7 fr. fr.
— **L'opinion et la foule.** 5 fr.
— **Psychologie économique.** 2 vol. 15 50
G. DE GREEF. — **Transform. social.** 2e éd. 7 fr. 50
CRÉPIEUX-JAMIN. — **Écrit. et caract.** 4e éd. 7 fr. 50
LANG. — **Mythes, cultes et religion.** 10 fr.
SÉAILLES. — **Essai sur le génie dans l'art.** 3e éd. 5 fr.
V. BROCHARD — **De l'erreur.** 2e éd. 5 fr.
AUG. COMTE. — **Sociol.**, rés. p. *Rigolage*. 7 fr. 50
G. PIAT. — **La personne humaine.** 7 fr 50
— **La destinée de l'homme.** 5 fr.
E. BOUTROUX. — **Etudes d'histoire de la philosophie.** 2e éd. 7 fr. 50
P. MALAPERT. — **Les élém. du caractère.** 5 fr.
A. BERTRAND. — **L'enseignement intégral.** 5 fr.
— **Les études dans la démocratie.** 5 fr.
H. LICHTENBERGER. — **Richard Wagner.** 10 fr.
J. PERÈS. — **L'art et le réel.** 3 fr. 75
E. GOBLOT. — **Classif. des sciences.** 5 fr.
ESPINAS. — **La philos. soc. au XVIIIe s.** 7 fr. 50
MAX MULLER. — **Etudes de mythologie.** 12 fr. 50
THOMAS. — **L'éducation des sentiments.** 5 fr.
G. LE BON. — **Psychol. du social.** 3e éd. 7 fr. 50
RAUH. — **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 5 fr.
— **L'expérience morale.** 3 fr. 75
GÉRARD-VARET. — **L'ignorance et l'irréflexion.** 5 fr.
DUPRAT. — **L'instabilité mentale.** 5 fr.
HANNEQUIN. — **L'hypothèse des atomes.** 7 fr. 50
AD. COSTE. — **Sociologie objective.** 3 fr. 50
— **L'expérience des peuples.** 10 fr.
LALANDE. — **Dissolution et évolution.** 7 fr. 50
DE LA GRASSERIE. — **Psych. des religions** 5 fr.
BOUGLÉ. — **Les idées égalitaires.** 3 fr. 75
F. ALENGRY. — **Essai historique et critique sur la sociologie d'Aug. Comte.** 10 fr.
DUMAS. — **La tristesse et la joie.** 7 fr. 50
OUVRÉ. — **Formes littér. de la pensée grecq.** 10 fr.
G. RENARD. — **La méthode scientifique de l'histoire littéraire.** 10 fr.
STEIN. — **La question sociale.** 10 fr.
BARZELLOTTI. — **La philosophie de Taine.** 7 fr. 50
LECHARTIER. — **David Hume.** 5 fr.
RENOUVIER. — **Dilemmes de la métaphys.** 5 fr.
— **Hist. et solut. des probl. métaphys.** 7 fr. 50
— **Le personnalisme.** 10 fr.
LECLÈRE. — **Le droit d'affirmer.** 5 fr.
BOURDEAU — **Le problème de la mort.** 3e éd. 5 fr.
— **Le problème de la vie.** 7 fr. 50
SIGHELE. — **La foule criminelle.** 2e éd. 5 fr.
SOLLIER — **Le problème de la mémoire.** 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot.** 2e éd. 5 fr.
HARTENBERG. — **Les timides et la timidité.** 5 fr.
LE DANTEC. — **L'unité dans l'être vivant.** 7 fr. 50
— **Les limites du connaissable.** 3 fr. 75
OSSIP-LOURIÉ. — **Philos. russe contemp.** 5 fr.
LECHALAS. — **Études esthétiques.** 5 fr.
BRAY. — **Du beau** 5 fr.
PAULHAN. — **Les caractères.** 2e éd. 5 fr.
LAPIE. — **Logique de la volonté.** 7 fr. 50
GROOS. — **Les jeux des animaux.** 7 fr. 50
XAVIER LÉON. — **Philosophie de Fichte.** 10 fr.
KARPPE. — **Essais de critique et d'histoire de la philosophie.** 3 fr. 75
OLDENBERG. — **La religion du Véda.** 10 fr.
— **Le Bouddha.** 2e éd. 7 fr. 50
WEBER. — **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 7 fr. 50
TARDIEU. — **L'ennui.** 5 fr.
RIBÉRY. — **Essai de classification naturelle des caractères.** 3 fr. 75

545-03. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 5-03.

